Qa. XII. 53.

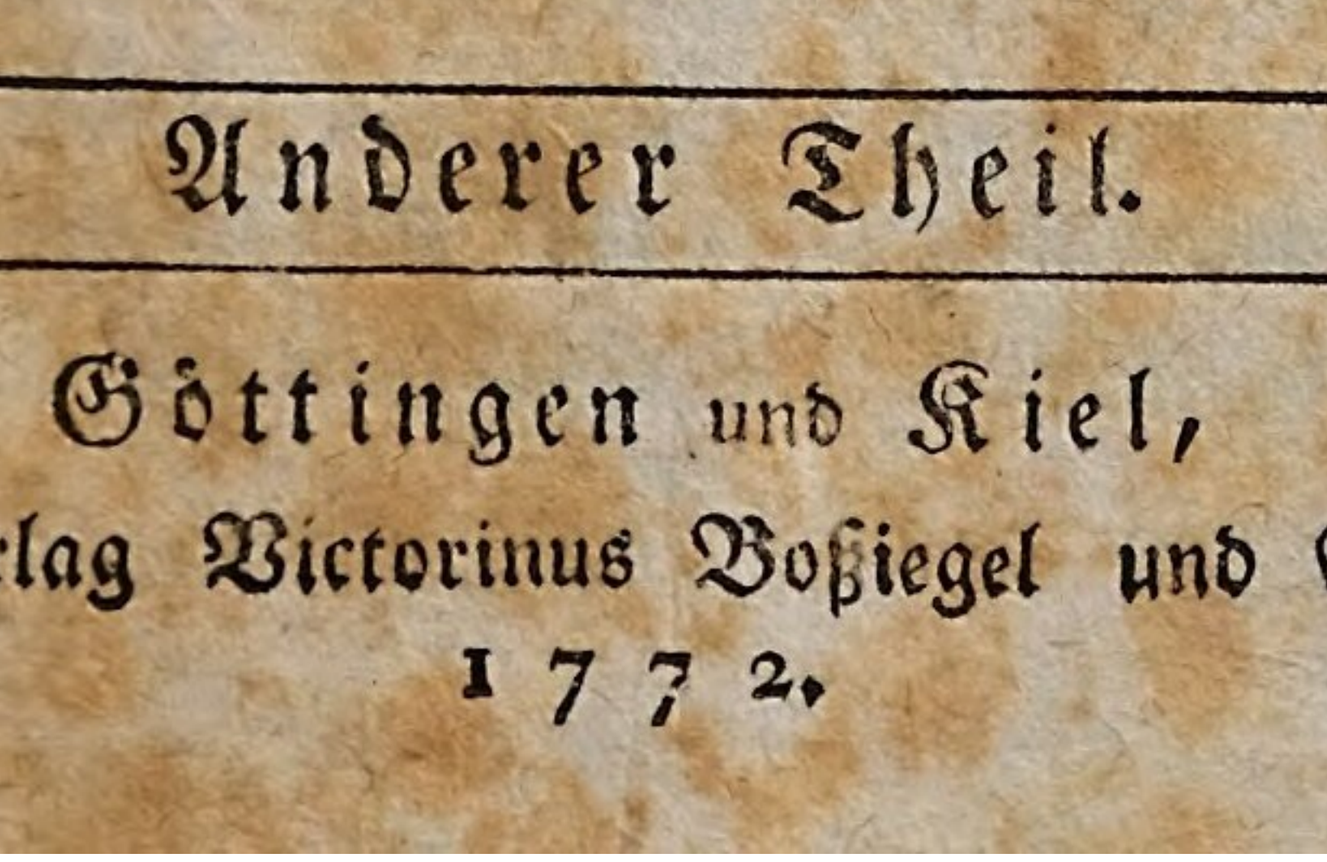
Th. dep. a. 164/2

D. Gotthilf Traugott Zachariä,
ordentlichen Professors der Theologie,

Biblischer Theologie,

oder

Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren



Anderer Theil.

Göttingen und Kiel,
im Verlag Victorinus Boßiegel und Sohn,
1772.

Vorrede.

Dieser gegenwärtigen Vorrede hatte einen gantz anderen Inhalt bestimmet, als ich ihr jetzt ertheilen werde. Ich wollte darin sowol einen oder den andern Zusatz zur Bestätigung einiger Hauptsachen im ersten Theile liefern, als auch in einigen kurtz berührten Nebensachen, was etwa in den Sachen und Ausdrücken genauer bestimmet werden könte, wie ich nachmals bemerket, schärfer bestimmen, und einen und den anderen den Verstand verändernden Druckfehler berichtigen. Das letzte kan

aber beyläufig geschehen, und ist zum Theil schon in den kurzen Anmerkungen dieses Theils geschehen, zu den Zusätzen aber wird sich eine andere Gelegenheit finden. Ich wollte auch eine oder die andere neuere Erklärung der in dem gegenwärtigen Theile befindlichen Lehren vom göttlichen Ebenbilde, dem Sündenfall und dem allgemeinen sündlichen Verderben, unpartheiisch beurtheilen und nach der H. S untersuchen. Da sich mir aber eine andere Materie zur genaueren Erläuterung von selbst anbietet, welche die Stelle der Zusätze zum ersten Theil vertreten kan, so bleibe für diesesmal bey dieser allein stehen. Unter den freundschaftlichen Versicherungen der guten Aufnahme des ersten Theils meiner Arbeit ist auch ein Schreiben ohne Namen seines Verfassers bey mir eingelaufen, in welchem von mir eine weitere Erörterung des Begrifs der Heiligkeit in der heiligen Schrift, und die Beurtheilung der in diesem Schreiben befindlichen anderweitigen gelehrten Erläuterung und Erklärung dieses Ausdrucks ausdrücklich verlanget wird. Ich

thue

thue daher diesem freundschaftlichen Verlangen um so williger ein Genüge, da ohne dis die Erläuterung dieses biblischen Begrifs in mehrere theologische Lehren einen Einflus hat, und dergleichen aus Liebe der Wahrheit herrührende Prüfungen der biblischen Begriffe von mehreren der beste Weg sind, etwas gewisses über dieselbe nach und nach festzusetzen. Es giebt wol wenige biblische Worte, welche uns so geläufig sind, als eben dieser Ausdruck heilig, welcher bey allerley Gelegenheiten, Personen und Dingen in der theologischen Sprache der Lehrbücher und auf den Lehrstühlen der Theologen, im gemeinen Reden, in dem catechetischen und öffentlichen Kanzelvortrage, in den neueren moralischen Schriften, in Gebeten, erbaulichen Betrachtungen und Gesängen gewöhnlich geworden. Man verbindet gewisse Begriffe damit, und gemeiniglich denket man an die moralische Güte, wenn man ihn von vernünftigen Wesen, und von ihren Gesinnungen und Werken, gebrauchet. Der Mensch soll heilig seyn, das ist, seine

Begierden und äussere Werke sollen gut und nach der göttlichen Vorschrift eingerichtet seyn. Ein heiliges Herz fordert Gott, das ist, ein mit wahrer Liebe zum Guten erfülltes und allenthalben durch dieselbe geleitetes Herz. Gott ist ein heiliger Gott, er verabscheuet das Böse, und liebet das moralische Gute. Eine Haupteigenschaft der guten Engel ist ihre Heiligkeit, das ist, die vollkommene moralische Güte ihrer Neigungen, woraus ihr vollkommener Gehorsam gegen Gott entstehet. Man setzet in dem entgegen stehenden Begriffe diesem allenthalben die Unheiligkeit der bösen Menschen oder der Teufel entgegen, man bestimmet darnach auch die Begriffe bey den Worten Heiligen, Heiligung, Geheiligte u. d g. Heiligen ist eben das, als bessern am Herzen und an den Werken, oder aus bösen zu frommen Menschen bilden, Heiligung ist die innere Besserung des moralischen Zustandes der Menschen, auch besonders im Gegensatz gegen die Rechtfertigung. Man verstehet im N. T. unter dem Namen der ἁγίων lauter fromme

fromme und würklich gläubige und ächte Christen. Es bleibet hierbey richtig, daß, wenn dem teutschen Worte heilig dieser Begrif einmal durch den Sprachgebrauch beygeleget worden, er ohne Bedenken durch dasselbe ausgedrücket werden könne, und es ist keinem, der an die theologische Sprache unserer Lehrbücher sich gewöhnet hat, zu verdenken, wenn er das Wort heilig mit diesem gewöhnlichen Begriffe gebrauchet. Aber bey den biblischen Beweisen in der Theologie kan es nicht gleichgültig seyn. Hier komt es nicht darauf an, ob der Ausdruck bey Theologen und Philosophen diesen Begrif habe, ob er bequem oder unbequem sey, diesen Begrif auszudrücken, sondern lediglich auf die Gewisheit, daß dieses der wahre biblische Begrif der Wörter קדוש und ἅγιος wenigstens an vielen Stellen sey, und besonders an denen, aus welchen wir die Heiligkeit Gottes und der Engel, oder die wahre Natur der Christen, als heiliger Menschen, nach diesem theologischen Begriffe, beweisen wollen. Hier muß es gewis seyn, daß

der biblische Begrif vollkommen derselbe sey, als der theologische. Meiner Einsicht nach wird man aus der Doxologie der Engel Jes. 6, 3. den Abscheu Gottes am Bösen und seine höchste Neigung zum moralischen Guten nie mit Recht beweisen. Aus der Benennung der Engel, daß sie heilige Engel heissen, wird man nie mit Recht die moralische Vollkommenheit derselben darthun. Daher hat in einer biblischen Theologie diese Untersuchung eine grosse Erheblichkeit. Ich räume dabey ein, daß bey Menschen der Begrif der Heiligkeit auch nach dem biblischen Gebrauch etwas enthalte, so zur moralischen Vollkommenheit gehöret, so aber nicht gänzlich einerley ist mit dem obgedachten vollständigen theologischen Begrif. Ich habe diesen Begrif bereits in der biblischen Theologie selbst berühret, wo ich blos im ersten Theile von der Heiligkeit Gottes geredet habe, und werde im folgenden davon ausführlicher reden. Ich will für diesesmal erst den Aufsatz des ungenanten Herrn Verfassers unverändert mittheilen, damit auch andere Le-

ser

ser seine Gründe vollständig einzusehen im Stande seyn, und alsdenn nach Maasgebung desselben meine Gedanken über die Sache oder den bestimten Begrif und die Gründe desselben eröfnen.

Der Aufsatz dieses Gelehrten selbst ist folgender:

"Was ist Heiligkeit?

"Das Wort heilig bezeichnet eine ge„wisse Vollkommenheit Gottes. Aber „welche? Gott heiliget sich selbst (1), „wenn er durch ausserordentliche Wohltha„ten oder Strafen diese Vollkommenheit „offenbaret. Menschen heiligen ihn und „seinen Namen (2), wenn sie im Herzen „und mit den Munde ihm diese Vollkom„menheit beylegen. Und die nothwendige „Folge dieser Heiligung ist die aufrichtige „Verehrung Gottes, Furcht und Gehorsam. „Wem Gott seine Heiligkeit deutlich zu er„kennen giebt, und wen er beredet, ihn „als ein heiliges Wesen anzusehen, der „kan sich nicht entbrechen, Gott als seinen

 „Herrn

(1) Ezech. 20, 41 c. 28, 22 2c.

(2) Jes. 8, 13. c. 29, 23. 1 Pet. 3, 13.

„Herrn zu verehren. Daraus folget aber „nicht, daß das Wort heilig so wohl die „Würdigkeit verehret zu werden, als die „Willigkeit zur Verehrung anzeige (3). „Gott ist der Heilige Israels (4), weil „alle wahre Israeliten ihn für heilig hal„ten, und deswegen verehren. Worin„nen bestehet aber diese Heiligkeit selbst?

„Der biblische Gebrauch des Wortes „heilig macht es sehr wahrscheinlich, daß „es Gottes Neigung zum Guten anzeige. „Sein Gesetz und alles, was er gebietet, „wird allem Ansehen nach deswegen heilig, „gerecht und gut genant (5), weil es mit „der Erkenntniß des Guten übereinstimmet. „Gott ist heilig in allen seinen Werken (6), „und alle seine Wege sind heilig (7), weil „alles, was er thut, unverbesserlich gut „ist. Daher wird auch sein heiliger Geist „ein guter Geist genannt (8). Aber war„um wird diese Neigung zum Guten durch „das Wort Heiligkeit angezeiget?

„Heiligen bedeutet eigentlich so viel als „bestimmen oder wiedmen. Darum brau„chen

(3) Zach. B. Th. Th. I. S. 240 f.
(4) Jes. 43, 3 2c.
(5) Röm. 7, 14.
(6) Ps. 145, 17.
(7) Ps. 77, 14.
(8) Ps. 143, 10.

„chen die Hebräer dieses Wort auch von „einem Weibsbilde, das sich einem unzüch„tigen Leben ergiebet. Solte diese ausser „allen Zweifel gesetzte Bedeutung uns „nicht den wahren Verstand des Wortes „heilig aufschliessen?

„Wenn heiligen und bestimmen einerley „ist, so kan derjenige heilig genannt wer„den, der allen seinen Handlungen die ge„ziemende Bestimmung giebt: so kan „uns das Wort Heiligkeit die erhabenste „Vollkommenheit unsers Gottes vorstellen, „der alle übrige gleichsam zu Gebote stehen „müssen. Gott ist nicht ein gedankenloses „Wesen, dessen mechanische Struktur alle „seine Wirkungen nothwendig macht. Er „wirket stets mit Bewustseyn aus Bewe„gung seines Willens und vorsetzlich. „Sein ganz freyer Wille aber ist keinen „blinden Ohngefähr unterworfen. So „wenig ein blinder Trieb ihn zu einer ge„wissen Wirkung nöthiget, so wenig will „er auch etwas ohne Ursache. Alle seine „Entschliessungen und Verrichtungen sind „zweckmäßig. Alle zielen auf eine gewisse „Absicht ab, und haben die Bestimmung, „daß sie diese Absicht ausführen sollen. „Solte diese Vollkommenheit nicht die cha„racterisirende Eigenschaft des wahren Got-

„tes seyn, die ihn von der vergötterten
„Natur unterscheidet? Solte nicht deswe-
„gen sein Name heilig seyn (9)?

„Die äußerste Absicht eines sich selbst
„kennenden Wesens ist seine Glückseligkeit.
„Auch bey einem vollkommenen Wesen, bey
„Gotte selbst kan man keinen andern endli-
„chen Zweck vermuthen, als den ohnun-
„terbrochenen Genuß seiner Seligkeit.
„Was nun die Erreichung dieses Endzwecks
„möglich macht oder befördert, das ist gut
„und nützlich. Will also Gott diesen End-
„zweck erreichen, so muß er um sein selbst
„willen allezeit das Gute erwählen. Und
„wie könnte er dieses ohne eine vollkom-
„mene Erkenntniß des Guten thun? So
„muß denn seine vollkommene Weißheit
„seiner Heiligkeit den Dienst leisten, daß
„sie ihm die Ursachen an die Hand giebt,
„etwas zu wollen oder zu thun, gleichwie
„seine Allmacht die Entscheidungen seiner
„Heiligkeit vollziehet. Gottes Heiligkeit
„giebt den göttlichen Wirkungen ihre Rich-
„tung und Bestimmung nach Maaßgebung
„der Weißheit. Sie bleibet aber von die-
„ser noch allezeit, wie der Rathgeber von
„dem Monarchen unterschieden, der ihm
„Gehör giebt. Und so unterscheidet sie
„sich

(9) Ps. 111, 9. Luc. 1, 49.

„sich auch von der Gerechtigkeit. Diese „ist das Resultat der Heiligkeit. Weil „Gott heilig ist, so sind auch alle seine „Werke so beschaffen, wie sie seyn sollen.

„Gottes Bestimmung seiner Wirkungen, oder seine Heiligkeit, richtet sich „nach der Erkenntniß des Guten. Er „macht also das Gute nicht durch ein despotisches Wollen zu dem, was es ist. Wenn „dieses geschähe, so wäre Gott nicht heilig. „Er würde solchenfalls ohne Ursache etwas „wollen. Ein bloßes Ohngefähr würde „seinen Willen, und also auch dessen Bestimmungen lenken. Diese könnten also „Gotte und seinem freyen Willen nicht zugeeignet werden. Und worinnen solte die „Weißheit Gottes bestehen, wenn das gut „oder böse seyn von einer ganz willkührlichen Entscheidung Gottes abhienge; wenn „seine Erkenntniß aller Dinge, die schon da „sind, oder entstehen können, ihm nicht „ein unwandelbares Gesetz vorschriebe, was „er für gut erkennen solle? Ja können „wohl alle Handlungen in Absicht auf die „Erreichung eines gewissen Endzwecks „gleichgültig seyn?

„Wie Gott der einige Urheber aller „Dinge ist, so ist ihm auch die wahre Beschaffenheit aller Dinge allein bekannt:

„So

„so ist er euch allein weise. So ist er „denn nothwendig auch allein vollkommen „heilig (10). Er allein ist nämlich fähig, „allen seinen Werken eine richtige Bestim„mung zu geben, daß sein Endzweck noth„wendig erreichet werden muß. Weil er „aber heilig ist; weil er unveränderlich ge„neigt ist, seine Weißheit und Erkenntniß „aller Dinge zu richtiger Bestimmung sei„ner Werke zu nutzen, so macht sein weises „Wollen alle seine Werke nothwendig: „So kan ihm nichts gereuen, oder er zu „einer Zeit anders als zur andern denken: „So sind alle seine Werke gut, und alle „seine Verheissungen und Drohungen un„wiederruflich: So ist seine Heiligkeit der „stärkste Bewegungsgrund unserer Vereh„rung.

„So ist denn Gott auch allein unsere Hei„ligung. Er allein kan uns fähig machen, „heilig zu werden, das ist, allen unsern „Gesinnungen und Werken eine richtige „Bestimmung zu geben, und sie nach dem „Endzwecke unsers Wohlergehens und „Glückseligkeit abzumessen. Er ist der „einige Besitzer aller Gewalt (11). Von „ihm allein hängt unser ganzes Schicksal „ab.

(10) Röm. 16, 27. 1 Sam. 2, 2.
(11) 1 Tim. 6, 15.

„ab. Nichts kan uns schaden, wenn wir „sorgfältig dem nachkommen, was Gott „für gut erkläret (12). Deswegen fürch„ten wir uns allein für seiner Ungnade, „wenn wir ihn in unsern Herzen heili„gen (13), oder für heilig halten. Des„wegen lassen wir uns von ihm allein hei„ligen. Seine Offenbarung, was gut sey „und uns glückselig mache, ist unsere Weiß„heit, nach deren Anleitung wir das Böse „hassen und vermeiden, und dem Guten „anhangen (14), und solchergestalt stets „wohlbedächtig und klüglich handeln, oder „unsere Handlungen richtig bestimmen.

„Und wie heiliget uns Gott? Er macht „durch sein Gesetz unsere Handlungen böse „oder gut, weil die Uebertretung seiner „Befehle uns höchst unglückselig macht, „und er nur die begnadiget, die ihm ohne „einigen Vorbehalt gehorchen. Allein was „gebietet er? Um sein r Heiligkeit willen „kan er nichts ohne Ursache vorschreiben. „Um ihret willen lehret er uns also in sei„nen Geboten, was an sich selbst nützlich „sey (15). Er zeiget uns die Wege an, „die er selbst für die besten hält, und lehret „uns die Fußsteige, die er selbst erwäh-

let.

(12) 1 Pet. 3, 13. (13) Jes 8, 13. 14.
(14) Röm. 12, 9. Hiob 1, 1. (15) Jes. 48, 17.

„let (16). Er betrit diese Wege selbst in „dem Ebenbilde seiner Heiligkeit, Christo „Jesu, und giebt uns eine Anleitung, wie „wir uns verhalten sollen, indem er uns „offenbaret, was er selbst für wahr halte. „Er heiliget uns also durch diese seine „Wahrheit (17), die er in seinem Worte „oder Offenbarungen uns bekannt macht. „Wie er selbst um seiner Heiligkeit willen „liebet, wie er höchst gütig und ein Men„schenfreund ist, so hält er auch uns an, ein„ander zu lieben, damit wir seiner Hei„ligkeit ähnlich werden mögen (18). Wir „gehorchen ihm als höchst geliebte Kin„der (19), die nicht anders denken, als „ihr Vater denkt, und sein Verhalten „nachahmen (20). Und so führet uns sein „Geist der Kindschaft, als ein vollkommen „guter Geist, auf einer solchen Bahn zu „unserer Glückseligkeit, daß wir gar nicht „anstossen (21).

„Wie beliebt muß diese Vorstellung den „Namen eines Heiligen machen, der in vie„ler Unwissenden Augen fast so anstößig, „als ein Schimpfname ist! Der Heilige ist „nicht ein heuchlerischer Kopfhänger. So „wenig

(16) Pf. 25, 4. 5.
(17) Joh. 17, 17.
(18) 1 Pet. 1, 15. 16.
(19) v. 14.
(20) Eph. 5, 1.
(21) Pf. 143, 10.

„wenig er um irdischer Vortheile willen sich
„in einen Knecht Gottes und der Gerech-
„tigkeit verstellet: so wenig leistet er
„auch Gotte, als einem despotischen Ty-
„rannen, einen sclavischen Gehorsam. Er
„erzittert nicht vor der Rache eines durch
„Ungehorsam aufgebrachten Ehrgeitzes.
„Er seufzet nicht über die Fessel, die ihn
„zwingen das zu thun, was ihm selbst nicht
„gefällt. Seine Unterthänigkeit unter ei-
„nen heiligen Oberherrn kan ihn nicht nie-
„derschlagen. Er siehet den innerlichen
„unschätzbaren Werth seiner Befehle ein,
„und erfüllet sie aus eigener Neigung.
„So frey als Gott thut er nichts, als was
„ihm selbst beliebet, wenn es seine künftige
„vollkommene Seligkeit möglich macht.
„Er schreibet nur sich selbst das Gesetz vor,
„stets vernünftig, stets wohlbedächtig, stets
„klüglich sich zu verhalten. Bey dieser
„Entschliessung kan er von dem Wege nicht
„abweichen, den die allein zuverläßige Er-
„kenntniß, was nützlich, was heilsam, was
„gut sey, anzeiget. Seine Heiligkeit un-
„terscheidet ihn nur von dem Unbesonnenen
„und Leichtsinnigen, der eben so wohl
„glückselig zu seyn wünschet, ohne sich dar-
„um zu bekümmern, wie er seinen Zweck
„erreichen könne, und ohne seine Handlun-
„gen hierzu klüglich zu bestimmen. Wie

könte

„könte man ohne diese Heiligung (22) aus
„eigener Erfahrung erkennen, wie groß
„die Menschenliebe Gottes unsers Herrn,
„und wie groß seine Seligkeit sey? Wie
„könte ein ohne reife Ueberlegung handeln-
„der Thor die Vortheile des vorsichtigen
„Weisen geniessen?

„Was Ew. - - - von obstehendem Aufsatz
„urtheilen, das hoffet in den göttingischen ge-
„lehrten Anzeigen oder in der Vorrede zu Dero
„vortreflichen Biblischen Theologie und dessen
„andern Theil zu lesen"

der Verfasser.

Ich trete volkommen allen den guten und nützlichen Gedanken des Herrn Verfassers bey, was die Sache selbst betrift. Ich glaube, daß Gott so volkommen denke und handele, als es in denselben geschildert worden, ich räume ein, daß alle die pflichtmäßige Gesinnungen und Werke oder ein solches Gemüth und Verhalten, als hier bey wahren Christen erfordert wird, bey ihnen gewis vorhanden seyn müsse. Ich bilige alle gegen die göttliche Heiligkeit und Größe bezeugte Hochachtung von ganzem

(22) Hebr. 12, 14.

zem Herzen, und er ist mir volkommen verehrungswürdig in seiner ganzen Art zu denken, zu wollen, zu wirken und zu regieren. In dieser seiner Gesinnnng und Verhalten hat ein wahrer Christ starke Antriebe, nach einer ähnlichen Gesinnung und Verhalten zu trachten, als die götliche ist. Ich sage, dieses alles und die gesamte wichtigste Gedanken dieses Aufsatzes halte ich für volkommen richtig, wenn ich gleich gestehen mus, daß ich nicht überzeuget worden, daß sie gerade in dem biblischen Ausdruck Heiligkeit enthalten seyn. Ich würde nach meiner Idee, welche ich mir durch die Vergleichung des ganzen biblischen Gebrauchs in ihrer Verbindung verschaffet habe, gleich die Anfangsworte, daß Heiligkeit eine gewisse Volkommenheit Gottes, von welcher man fragen könne, welche es sey, ausdrücke, noch nicht als ausgemacht annehmen. Denn ich glaube, daß mehr ein Verhältnis und eine Beziehung Gottes auf die vernünftige Geschöpfe, als eine eigentliche innere Volkommenheit Gottes, welche sich nach unseren Abstraktionen von den übrigen

göttlichen Volkommenheiten unterschei-
den lasse, dadurch ausgedrücket werde.

Um den Begrif eines biblischen Wor-
tes zu bestimmen, oder die Sache zu
finden, welche durch einen biblischen
Ausdruck denen Dingen, welchen dis
Prädicat beygelegt wird, zugeschrieben
werden soll, kan uns in manchen Stel-
len die Ableitung des Wortes selbst auf
die Spur führen, ob sie gleich für sich
allein nichts entscheiden kan. Es kön-
nen uns auch andere verwandte Spra-
chen hierin dienen, aber hauptsächlich,
wo das hebräische Wort nebst dem nach
diesem gebrauchten griechischen bey den
griechischen Juden oder im N. T. sel-
tener ist, oder wo die übrige Sprachen
eine deutlichere Spur des Ursprungs ei-
nes Wortes oder seines algemeinen Be-
grifs an die Hand geben können, wel-
ches beydes bey den Wörtern קדוש und
ἅγιος nicht Statt hat. Bey einem sol-
chen häufigen, von verschiedenen Din-
gen gebrauchten, Worte aber hat man
in der Art des Gebrauchs in der heili-
gen Schrift selbst die beste Bestimmungs-
gründe

gründe, den wahren Begrif des Wortes zu erforschen. Man behauptet nun ordentlich, es drücke ein zum Guten geneigtes und vom Bösen abgeneigtes Wesen aus, und ich behaupte, daß ich zu dieser Erklärung der Heiligkeit Gottes (קורש und ἁγιωσύνη oder ἁγιότης) keine hinlängliche Gründe finde. Den Beweis, daß sich ein solcher Begrif in viele Stellen, wo dis Prädicat von Gott gebrauchet wird, hineintragen lasse, halte ich für unzulänglich, da dis für sich selbst höchstens nur eine Möglichkeit dieses Begrifs beweiset, und besonders von Gott alles, was eine wirkliche Eigenschaft Gottes genant werden kan, sich prädiciren lässet, wenn gleich daraus nicht geschlossen werden kan, daß es in diesem oder jenem einzelnen hebräischen Worte des A. T. oder griechischen des N. T. von ihm prädiciret werde. Besonders lässet sich bey einem so häufigen, alten und so algemein gebrauchten Worte, als dieses ist, kaum erwarten, daß es einen sehr genau bestimten philosophischen Begrif ausdrücke, da viel eher ein sehr algemeiner Begrif

dabey erwartet wird, ein Begrif, der so algemein ist, als der Begrif von אלוה und אלהים selbst. Am allerwenigsten aber hat es einige Wahrscheinlichkeit, daß ein sehr abstrakter und philosophischer Begrif damit verbunden worden, so das Entstehen der ältesten Sprachen und die blos sinliche jüdische und morgenländische Denkungsart in solchen Zeiten, in welchen dieses Wort bereits ein sehr gemeines Wort geworden war, nicht vermuten lässet. Die Richtigkeit dieser algemeinen Anmerkungen mus selbst die Erfahrung bey diesem Worte bestättigen. Es ist an sich nichts ganz neues, wenn ich behaupte, daß dis Wort von einem algemeineren Begrif sey, als daß es blos die moralisch volkommene Gesinnung Gottes gegen das Gute und Böse ausdrücken solte. Der Augenschein hat es längst gelehret, und bey Erklärung der Heiligkeit Gottes in der Theologie ist daher jener weitere Begrif von dem engeren einer eigentlich moralischen Eigenschaft Gottes unterschieden, welches zum Beweise dienet, daß man selbst die weitere

Ausdeh-

Ausdehnung dieses biblischen Begrifs empfinden müssen. Nur hätte man theils den weiteren Begrif nicht philosophisch bestimmen sollen, da wol philosophische Begriffe der höchsten Volkommenheit und absoluten Unendlichkeit Gottes nicht die Begriffe jener älteren Zeiten sind, theils den engeren durch besondere Beweise bestättigen, welche man mehrentheils vergisset, und die Leser oder Zuhörer selbst rathen läßet.

Daß also dieses Wort einen weiteren Begrif habe, könte ich ohne Beweise voraus setzen, und ich bestimme denselben nicht so, daß es unmittelbar die gesamte innere höchste Volkommenheit Gottes sey. Denn dis hat man blos aus dem Gegensatz des Heiligen gegen das Unheilige oder Unreine und aus dem Gebrauch des Wortes von allerley Dingen, welchen das unreine entgegen stehet, geschlossen. Daher drücket man sich auch ordentlich so darüber aus, Gott sey heilig, so fern er von aller Unreinigkeit frey sey, so nichts anderes heissen kan, als von aller Unvolkommenheit,

und so fern er über alle andere Dinge unendlich erhaben, das ist, ein Wesen von einer gänzlich uneingeschränkten Volkommenheit sey. Ich behaupte hingegen, daß diese innere höchste Volkommenheit Gottes zwar nach richtigen Begriffen bey Gott als Gott voraus gesetzet werden müße, daß aber der Ausdruck des Heiligen bey ihm unmittelbar seine Beziehung auf die ihm von den Geschöpfen gebührende Verehrung habe, und nicht eine innere Beschaffenheit des göttlichen Wesens zunächst ausdrücke, wenn gleich ohne die letztere die erste nicht Statt haben kan. Der kürzeste Weg, dieses weiter zu bestättigen, und zugleich denen in vorstehendem gelehrten Aufsatze befindlichen Gründen zu begegnen, wird seyn, wenn ich von dem Gebrauch des Prädicats קדוש von Gott zuförderst deutliche Beyspiele anführe, welche dieses bestättigen, bey der Gott beygelegten קדוש auf gleiche Art verfahre, und hierauf dasjenige, was von der Heiligkeit, dem Heiligen Gottes oder anderer Dinge, und von der eigenen Heiligung bey Menschen

oder

oder andern Geschöpfen Gottes in der H. S. gesaget wird, erläutere. In dem absoluten Gebrauch von Gott giebt dieser Ausdruck eine Doxologie ab, und wird an anderen Stellen ganz gleichgültig mit אלוה gebrauchet. Jes. 6, 3. ist die deutlichste Doxologie, welche Offenb. 4, 8. wiederholet wird. Hier kan kein Zweifel seyn, daß heilig nichts anders als anbetungs- und göttlicher Verehrung würdig bedeuten könne, und daß es höchst unwahrscheinlich werde, wenn man es durch das volkommenste Wesen, oder das zum Guten geneigte und vom Bösen abgeneigte Wesen erklären wolte. Er verdienet allein als Gott angebetet zu werden, weil die ganze Erde von seinen göttlichen Werken voll ist, drücket unstreitig dieser Lobgesang der Engel aus. In gleicher Art findet man es als eine Lobeserhebung Gottes in den Gebeten und Liedern. Ps. 22, 4. darf gewis nicht erkläret werden: Du bist das allervolkommenste Wesen, oder du liebest das Gute, und verabscheuest das Böse; sondern der Verstand ist: Du bist allein der anbe-

tenswürdige Gott, der Schutzgott Israels, welchen die Loblieder dieses Volks besingen. Ps. 99. wird dis Prädicat mehrmals wiederholet. V. 3. Alle Völker müssen deinen großen und verehrungswürdigen Namen preisen. Heilig (nicht höchst volkommen, oder moralisch gut, sondern anbetungswürdig) ist er. V. 5. Preiset den Jehova, unsern Gott, fußfällig betet ihn an auf seinem Throne, er ist allein anbetungswürdig. V. 9. Preiset den Jehova, unsern Gott, betet ihn an auf seinem heiligen Berge. Denn Jehova, unser Gott, ist verehrungswürdig. Man setze hier jenen weiteren oder engeren Begrif der Heiligkeit für קדוש, so wird man bald gewahr werden, daß beyde die Ideen des Dichters nicht seyn können, sondern allein der hier bestimte Begrif. Ps. 111, 9. hat es gleiche Bewandnis, und נורא drücket einerley Sache mit קדוש aus. Man glaubet zwar oft bey solchen Stellen etwas zu gedenken, wenn man den Ausdruck durch heilig übersetzet, ohne sich deutlich zu erklären, was Heiligkeit sey. Es dün-

ket

ket uns aber ordentlich ein uns sehr geläufiges Wort auch dem Begrif nach sehr klar zu seyn, wenn wir gleich bey deutlicher Erinnerung des uns geläufigsten Begrifs nicht zu sagen im Stande sind, wie dieser in die zu erklärende Stellen sich schicken solle. Mit Verwunderung lieset man noch manche sehr neue Erklärungen der Psalme oder anderer biblischen Bücher, und bemerket, wie die Bekantschaft mit den gewöhnlichen teutschen oder lateinischen Uebersetzungen der Wörter, z. E. צריק und צדקה, den Auslegern oder Uebersetzern nicht verstatte, zu bemerken, daß nichts weniger als die teutsche Begriffe, z. E. der Gerechtigkeit, in die Verbindung sich schicken, ja zum Theil einen ganz wiedersinnigen Verstand geben, wo der wahre Begrif der hebräischen Ausdrücke sonnenklar in die Augen leuchtet. Beyläufig bemerke nur noch, daß die Stellen, wo קדוש vorkomt, so auch öfters durch heilig übersetzet wird, mit dem Gebrauch von קדוש gar nicht verwechselt werden müssen. Daß es höchst unbequem durch heilig ausgedrücket werde, be-

haupte ich gleichfals, es gehöret aber zur Untersuchung des biblischen Begrifs von קדש nicht. Von dieser Art ist die vom Herrn Verfasser des obigen Aufsatzes angeführte Stelle aus Ps. 145, 17. wo ich so wenig die Uebersetzung des ersten Satzes: Der Herr ist gerecht in allen seinen Wegen, noch des letzten: Und heilig in allen seinen Werken, für richtig halte. Die Worte sind zu übersetzen: Wahrhaftig (zuverläßig in dem, was er verheissen hat) ist Gott in seinem ganzen Verhalten, und liebreich in allem, was er thut. Es ist daher auch der Begrif von חסיד nicht einerley mit dem gewöhnlichen theologischen Begrif der Heiligkeit.

Man würde aus dergleichen Beyspielen bereits zu schliessen berechtiget seyn, daß, wenn eben diese Idee auch an anderen Stellen Statt finde, man keine neue erfinden dürfe. Es komt aber auch bey anderen Stellen die deutliche Erklärung noch zu Hülfe. Hab. 3, 3. Gott komt von Theman, von dem Berge der Wüste Pharan komt der Heilige.

Sein

Sein Glanz bedecket den Himmel, und seine Herlichkeit erfüllet die Erde. Hier sind die beyde erste Sätze unstreitig vollkommen gleichgültig, und der Heilige (קדוש) ist eben eine solche absolute Benennung Gottes, als אלוה, so folglich gänzlich einerley Begrif ausdrücken mus. Siehe auch Hos. 12, 1. Man darf ferner nur die Stellen des Gesetzes vergleichen.

3 B. Mos. 11, 44. „Ich, der Jehova, bin euer Schutzgott, daher solt „ihr euch heilig halten, und jederzeit „heilig seyn, weil ich der Heilige (euer „verehrungswürdiger Gott) bin. — — „Denn ich, der Jehova, bin es, der „euch aus Egypten geführet hat, um „euer Schutzgott zu seyn. Ihr solt „also heilig seyn, weil ich der Heilige „bin.

C. 20, 7. 8. „Ihr solt euch heilig „halten, und allenthalben heilig seyn. „Denn ich, der Jehova, bin euer „Schutzgott. Ihr solt daher meine Ge„bote beobachten, und euch darnach „richten. Ich bin Jehova, der euch „geheiliget hat.

V. 26. „Ihr solt mir heilig seyn, „weil ich der Jehova, der Heilige, bin. „Denn ich habe euch aus allen Völkern „ausgesuchet, um mir als ein eigen„thümliches Volk zuzugehören."

Diese Abwechselung selbst mus es in Vergleichung der sonst den einzelnen Geboten beygefügten Gründe beweisen, daß der Satz: Ich bin der Heilige, eben das sagen müsse, als der andere: Ich bin euer Gott. Dieser letzte Satz hat seine verschiedene Seiten, nachdem er götlichen Gnadenversicherungen oder Geboten beygefüget wird. Er saget kurz, Jehova sey ihr Gott, der sie schütze und segne, und den sie folglich allein als Gott in ihrem Gottesdienst und in Beobachtung seiner Gebote verehren müsten. Jenes drücket der Satz bey Verheissungen, dieses bey Geboten aus, obgleich beydes in dem Begrif Eines einigen Schutzgottes aufs unzertrenlichste verbunden ist. Beyde Sätze haben auch die genaueste Beziehung auf einander, Gott sey dem Volke heilig, und das Volk sey Gott heilig. Das

letzte

letzte fasset den Begrif eines Gott eigenthümlich zugehörigen Volks in sich, das ihn allein als Gott zu verehren schuldig ist, welches durch Beobachtung eines gänzlich nach seinen Vorschriften eingerichteten Verhaltens im ganzen Dienste Gottes geschiehet. Auf gleiche Art sind beyde Sätze: Es giebt keinen Heiligen, wie den Jehova, und es giebt keinen Schutzgott, wie unser Gott ist, gleichgültig 1 Sam. 2, 2. und ein Satz erkläret den anderen. In allen diesen Stellen ist kein weiterer Grund, als an den verehrungswürdigen Gott zu gedenken, ohne daß man eine Spur von seiner Neigung zum Guten und von seinem Abscheu am Bösen darin finden könte. In allen übrigen Stellen findet sich nicht mehr Grund zu diesem Begrif, sondern jener ganz algemeine Begrif thut allen ein Genüge. Daher ist in diesem Gebrauch kein Grund befindlich, den bekanten engern theologischen Begrif diesem Ausdruck beyzulegen.

Man verbinde noch hiermit die häufige Benennung des Heiligen Israels,

und

und vergleiche alle anderweitige Erklärungen des Ausdrucks heilig mit der übrigen Analogie der hebräischen Sprache und mit der Art des Gebrauchs dieses Namens im ganzen A. T. um zu erkennen, daß kein anderer Begrif dabey möglich sey, als des Gottes, der allein unter Israel verehret werden mus. Nie wird dieser Ausdruck anders als in solchen Verbindungen, wo sich Gott als den Einigen Gott, den dis Volk ehren dürfe, und als den Einigen Gott, der durch seine Wohlthaten an diesem Volke sich als den Schutzgott desselben bewiesen habe, beschreibet, gebrauchet. Wer die Propheten im volständigen Zusammenhang lesen und verstehen kan, mus dis gar zu leicht erkennen. Daher sind auch die Sätze: **Sie werden den Heiligen Jacobs heiligen**, und: **Sie werden den Gott Israels ehrfurchtsvoll verehren**, und in diesen besonders die Benennungen des **Heiligen Jacobs** und **des Gottes Israels** volkommen gleichgültig Jes. 29, 23. Gleiche Bewandnis hat es mit den Sätzen: **Ich bin der Jehova, euer Heiliger**, und:

Ich

Ich bin der, so Israel gebildet hat, euer König, Jes. 43, 15. da bekanter maßen der Ausdruck des Königs Israels und des Gottes Israels bey Gott einerley Begrif erwecket. Ich bin Gott, und kein Mensch, der Heilige unter dir, das ist, der Gott, so allein unter dir angebetet werden darf. Hos. 11, 9. Ich bin Jehova, der Heilige unter Israel Ezech. 39, 7. Beyde Sätze drücken natürlich eben diesen und keinen andern Begrif aus. Bey allen diesen ähnlichen Stellen giebt es in der Verbindung gar keinen Sinn, und es läßet sich keine irgends wahrscheinliche Absicht bestimmen, warum dieses von Gott in diesem Zusammenhange versichert werde, wenn der Ausdruck des Heiligen besonders die Neigung Gottes zum Guten und seinen Abscheu am Bösen versichern soll. Gesetzt aber, man gäbe eine solche Absicht an, was würde man anders damit beweisen, als es könte wol in dergleichen Sätzen dieser specielle Begrif Statt haben, womit aber die Wirklichkeit desselben noch nicht erwiesen wäre? Ueber-

haupt

haupt erkläret man häufig genug die biblische Ausdrücke nach den theologischen Begriffen, oder man träget die letzte in die biblische Stellen hinein. Es solte aber billig der biblische Begrif aus der H. S. selbst bestimmet, und in die Theologie übertragen, und nicht ein festgesetzter theologischer Begrif zur Erklärung der biblischen Stellen angewandt werden. Wenigstens kan man durch Uebertragung eines solchen festgesetzten Begrifs in die biblische Stellen, so wie er sich nur irgends hineinschicken will, nie die Identität des biblischen Begrifs mit jenem in der Theologie festgesetzten beweisen. Von den Ausdrücken אל und אלהים giebt es ein jeder zu, daß sie eben den besondern Begrif der Neigung zum Guten und Abneigung vom Bösen nicht ausdrücken. Nach jener Art aber, diesen Begrif in die Benennung des Heiligen zu bringen, könte man ihn auch volkommen von jenen Wörtern behaupten, wo man doch augenscheinlich das Unrichtige in dieser Art, Begriffe zu beweisen, erkennet.

Vorrede.

Was den Gebrauch von קורש betrift, so gehet uns hier der Gebrauch dieses Wortes von andern Dingen auser Gott, oder als eines Beysatzes zu gewissen anderen auf Gott sich beziehenden Wörtern noch nichts an, sondern wir halten uns blos noch an den unmittelbaren Gebrauch dieses Ausdrucks bey Gott selbst. In dem Liede Mosis finden *wir ihn* zuerst 2 B. Mos. 15, 11. Wer *ist* dir unter den Göttern gleich, o Jehova? wer ist von so glänzender Majestät als du? wer ist so verehrungswürdig in rühmlichen Werken? wer verrichtet so erstaunliche Thaten? Man erkläre hier נארר בקרש durch herlich an Neigung zum Guten und Abscheu am Bösen, so wird man das Unwahrscheinliche gar bald empfinden, und aus der ganzen Verbindung erkennen, daß קרש Herlichkeit und Majestät ausdrücken müsse. Ps. 68, 18. wird ארני בם סיני בקורש verschieden erkläret, daher ich es übergehe. Ich erkläre es: Der Herr ist unter ihnen, der auf Sinai in götlicher Herlichkeit war oder sich zeigete. Ps. 77, 14. er-

klåre ich: O Gott, dein Weg (alle Werke, die du gethan) ist herlich. Wo ist ein Gott, so gros als unser Gott? Du bist es, Gott, der erstaunliche Werke thut, du hast deine Herlichkeit unter den Völkern erwiesen. Hier kan wol an nichts weniger, als an jenen Begrif der moralischen Güte der götlichen Neigungen gedacht werden, da alles es deutlich erkäret, daß von der erstaunlichen Grösse, nicht von der moralischen Güte der götlichen Werke die Rede sey. Ps. 89, 36. wird Gott redend eingeführet: Bey meiner götlichen Herlichkeit (bey meiner Gottheit, so wahr ich Gott sey,) habe ich geschworen, daß ich dem David mein Wort nicht brechen wolle. Ich übergehe Ps. 60, 8. 108, 8. welche auch sagen können, Gott rede in seinem Heiligthum. Nur vergleiche ich mit jener Stelle des 89sten Psalms noch Amos 4, 2. wo gewis die erste Worte nicht heissen können, Gott habe bey der moralischen Güte seiner Neigungen geschworen, sondern bey seiner Herlichkeit oder Gottheit. Es ist ferner bekant,

daß

daß der Name Gottes oft für Gott selbst gebrauchet werde, und eben daraus ist auch die Redensart שם קדשו im A. T. bey Gott gewöhnlich. Sein heiliger Name ist eben dieser heilige Gott selbst, und allenthalben, wo dieser Ausdruck gebrauchet wird, wird auf die Verehrung Gottes, als des allein anbetungswürdigen, gesehen. Daher wird dieser Ausdruck hauptsächlich da gebrauchet, wo von der Abgötterey geredet wird, und mit der Schändung und Verachtung des Einigen wahren Gottes durch dieselbe verbunden. Am meisten komt er in der Redensart חלל את שם קדשו vor, und wo Gott versichert, daß er seinen heiligen Namen rächen wolle, oder daß er ihn allen Völkern kund machen wolle, und daß sein heiliger Name gepriesen werden solle, welches insgesamt seine Beziehung auf die Verehrung des Jehova, als des allein wahren Gottes, hat. Auch bey andern Wörtern drücket daher der Beysatz von קודש nichts anders aus, als was göttlich ist, was Gott zugehöret, oder was von ihm herrühret. Sein heiliger Arm

ist seine götliche und majestätische Macht, die er in allen seinen Wirkungen, besonders in ausserordentlich großen Werken, die an ihrer erstaunlichen Grösse selbst das Siegel ihrer Götlichkeit haben, erweiset, ohne daß sein zum Guten geneigter oder angewandter Arm dadurch ausgedrücket werden könte. Siehe Ps. 98, 1. Jes. 52, 10. Sein heiliges Wort sind seine götliche und eben deshalb volkommen zuverläßige und verehrungswürdige Reden, sie seyn Verheissungen, Drohungen oder andere den Propheten eingegebene oder durch Offenbarung kund gemachte Reden Ps. 105, 42. Jer. 23, 9. Eben aus diesem Gebrauch ist auch die Benennung der heiligen Schrift oder der heiligen Bücher zu erklären, welche nichts anderes ausdrücket, als götliche Bücher. Auch das Prädicat des Heiligen in der Benennung des heiligen Geistes drücket nach eben dieser Analogie nichts anders, als den götlichen Geist aus. Im A. T. ist dieses eine Benennung der götlichen Eingebung und Offenbarung an die Propheten, die gänzlich gleichgültig ist

mit

mit dem Namen des Geistes Gottes oder des Jehova Ps. 51, 13. Jes. 63, 10. 11. aber eine Benennung, welche gänzlich dieselbe ist mit der Benennung der göttlichen Person, so der heilige Geist genant wird. Das Prädicat der Heiligkeit bey dieser von denen ihr beygelegten bessernden Wirkungen in den Menschen oder von andern Ursachen herzuleiten, hat man nicht Grund genug. Es wird dieser Beysatz auch auf alle zu besondern Diensten Gottes oder zum Gottesdienst gewidmete und durch feyerliche und gottesdienstliche Handlungen geweihete Personen und Sachen angewandt. So wie Engel, Priester, Propheten, Könige, Glieder des Volkes Gottes, und im N. T. die Christen Heilige heissen, so wird auch dis Prädicat ihren Benennungen und anderen Namens des Tempels, aller Theile, Geräthe und zum Opfer dargebrachten Dinge, der Stadt des Gottesdienstes, des Gott zugehörigen Landes u. d. g. als ein Beysatz beygefüget. Wolte ich blos Muthmassungen oder einer mangelhaften Beobachtung des Sprachgebrauchs

folgen: so würde ich daraus schließen, daß vielleicht das Wort ursprünglich Bestimmen, Widmen zu einer Absicht bedeute. So bald ich aber den ganzen Sprachgebrauch bey diesen Wörtern mit hinlänglicher Aufmerksamkeit überlege, verschwindet sogleich diese Muthmassung.

Ich komme auf den Gebrauch des Verbi, sonderlich des Ausdrucks heiligen, in Absicht Gottes. Das Niphal הקדש und das Hithpael התקדש werden auf einerley Art gebrauchet, und Gott prädiciret es von sich selbst. Wie das Kal heilig seyn bedeutet, so drücket das Niphal und Hithpael aus, sich als den heiligen oder als den allein verehrungs- und anbetungswürdigen Gott erweisen, oder als derselbe verehret werden. 3 B. Mos. 10, 3. ist von der Erweisung der götlichen Herlichkeit durch außerordentliche Strafen die Rede, und beyde Säße: בקרובי אקדש, und: על פני כל העם אכבד, folglich auch beyde Verba הקדש und הכבד, sind gleichgültig. Daher ist an jener bestimten Bedeutung

deutung kein Zweifel. Gott erweiset seine Herlichkeit, wenn er sich als den anbetungswürdigen Gott beweiset, und so wenig das letzte Wort ausdrücket, seine Neigung zum Guten und Abscheu am Bösen erweisen, so wenig findet solches auch bey dem ersten Statt. 3 B. Mos. 22, 32. fält es auch klar in die Augen, daß dis richtig sey.

V. 32. „Ihr solt meinen heiligen Na-
„men (durch Verachtung meines
„Gottesdienstes) nicht entwei-
„hen, damit ich unter den Israe-
„liten heilig gehalten (als Gott
„verehret) werde. Ich bin der
„Jehova, der euch geheiliget
„(zu seinem Volke, so ihm allein
V. 33. „dienet, angenommen) hat, in-
„dem ich euch aus Egypten ge-
„führet habe, um euer Gott zu
„seyn. Ich bin der Jehova."

Auf ähnliche Art wird 4 B. Mos. 20, 13. ויקדש בם von Gott gebrauchet, der sich herlich oder als Gott erwiesen in seinem herlichen Wunder bey dem

Murren der Israeliten über Wassermangel. Von den Propheten wird es auf gleiche Art gebrauchet. Jes. 5, 16. Jehova wird gros (herlich) durch seine Strafen, und der heilige Gott erweiset sich heilig (als den majestätischen Gott) durch Erfüllung seiner Drohungen. Hier ist wol klar, daß גבה und נקדש einerley Begrif ausdrücken. Besonders komt der Ausdruck beym Ezechiel oft vor. C. 20, 41. wird verheissen, daß Gott die zerstreuete Israeliten wieder in ihr Land versamlen wolle, und sich hierdurch für allen heidnischen Völkern heilig (als Gott) an ihnen erweisen wolle, und sie selbst solten daran lernen, daß er der Jehova sey, wenn er sie wieder in das ihren Vorfahren eidlich versicherte Land zurück führen werde. C. 28, 22. wird Sidon gedrohet: In dir will ich mich herlich (als den verehrungswürdigen Gott) erweisen, und sie sollen erkennen, daß ich Jehova sey, (daß ich mein Wort halte) wenn ich an Sidon Strafen übe, um dadurch geheiliget (als Gott erkant) zu werden. Von

dem

dem Volke Gottes wird V. 25. eben das gesaget, als C. 20, 41. Von gleicher Art ist C. 36, 23. Meinen herlichen Namen will ich heiligen, (mich in meiner Herlichkeit als Gott erweisen) der unter den Heiden (durch ihren Götzendienst) entehret wird, und den ihr mitten unter ihnen (durch Götzendienst) entehret habet, und die Heiden sollen erfahren, daß ich Jehova sey, wenn ich mich an euch für ihren Augen heilig (als Gott) erweisen werde. C. 38, 16. drohet Gott, daß er sich an dem Gog heilig oder als Gott erweisen wolle, damit ihn die Heiden als den einigen Gott erkennen solten, und V. 23. wird dis durch verdoppelte Ausdrücke, die offenbar einerley sagen, darunter folglich התגדלתי das andere התקדשתי erkläret, wiederholet. Es erhellet hieraus zugleich die Richtigkeit der obigen Anmerkung, daß das Hithpael und Niphal einerley Begrif ausdrücken. Man vergleiche noch C. 39, 27. und man wird deutlich genug erkennen, daß in allen diesen Stellen nichts anders als der oben bestimte algemeine Begrif der

anbetungswürdigen Herlichkeit und Gottheit des Gottes Israels Statt habe. Hierdurch ist auch schon der Gebrauch des Piels und Hiphils in Absicht Gottes klar. Gott heiliget seinen großen Namen, wenn er sich als Gott erweiset, drr als solcher allein verehret werden müße. Siehe die oben angeführte Stelle aus Ezech. 36, 23. Von Mose und Aaron saget Gott, daß sie ihn bey dem Murren des Volks nicht geheiliget, das ist, nicht als den Gott, dessen Macht zu allem hinreiche, und dessen Wort allen Glauben verdiene, geehret hätten. Denn nichts anders kan dieser Ausdruck 4 B. Mos. 20, 12. 27, 14. 5 B. Mos. 32, 51. sagen. Jes 8, 12. 13. machet die Verbindung alles klar. „Wofür „dieses Volk sich fürchtet und erschrickt, „dafür solt ihr euch nicht fürchten und „erschrecken. Den Jehova solt ihr hei„ligen, er soll es seyn, für welchem ihr „euch fürchtet und erschrecket.“ Was kan hier das Heiligen Gottes von Menschen anders seyn, als, ihn als Gott verehren, indem sie sich für seinen gedroheten Strafen über alles fürchten?

Denn

Denn es ist gar zu augenscheinlich, daß man ihn heilige, wenn man nicht das, wofür die ungläubige Juden sich fürchteten, auch zur Ursach seiner Furcht und Schreckens mache, sondern hauptsächlich die Gesetze des Jehova zu übertreten vermeide, um sich nicht seine furchtbare Strafen zuzuziehen, das ist, was sonst die Hebräer durch Gott über alles fürchten, oder ihn als den höchsten Gott, dessen Gesetze über alles gehen, allein verehren, ausdrücken. Jes. 29, 23. findet gleicher Gebrauch von הקדיש Statt, da der Sinn ist: Wenn Israel seine Kinder, als solche, die ich wieder zu meinem Volke gebildet habe, sehen wird, (wenn das Volk wieder nach der babylonischen Gefangenschaft in seinem Lande hergestellet seyn wird) so werden sie (statt ihrer ehemaligen Abgötterey) mich wieder als Gott verehren. Den, so sich als den Schutzgott Jacobs erwiesen, werden sie heilig verehren, den Gott Israels werden sie ehrerbietig fürchten. Die, so bisher (in der Abgötterey) geraset, werden Verstand bekommen, und

die

die Unsinnige (im Götzendienst) werden zur richtigen Einsicht gelangen. Von der Verehrung des Jehova, als des Einigen Gottes, ist gewis die Rede, und קדוש יעקוב ist mit אלהי ישראל, so wie הקדוש mit העריץ, gänzlich einerley, und das letzte kan nichts anders seyn, als den Jehova fürchten, oder als Gott verehren, folglich ist auch הקדוש nichts anders, als ihn als den allein herlichen und anbetungswürdigen Gott verehren. Aus allem erhellet so viel, daß zum Theil deutliche Erklärungen die Benennung der Heiligkeit bey Gott überhaupt auf seine Gottheit und Verehrung, als des Einigen Gottes, von Menschen beziehen, daß alle andere Stellen hieraus eben so gut erkläret werden können, in allen Stellen aber gar nichts weiter, als höchstens bey einigen eine entfernte Möglichkeit, an den besonderen Begrif der Neigung zum Guten und Abneigung vom Bösen zu gedenken, Statt finde, und daß folglich dieser specielle Begrif eher ein hineingetragener, als ursprünglich in der h. S. gegründeter Begrif sey.

Nach

Nach dem Begrif des hebräischen Worts קדוש richtet sich schlechterdings auch das griechische ἅγιος, das ordentlich zur Uebersetzung jenes hebräischen Wortes von den griechischen Juden gebrauchet worden. Von Gott selbst wird es unmittelbar nicht so oft gebrauchet, als im A. T. Christus redet seinen Vater: Πάτερ ἅγιε, an, Joh. 17, 11. so auf mancherley Art erkläret werden kan, aber es anders zu erklären, als ἅγιος durchgehends von Gott im A. T. gebrauchet wird, ist nicht der geringste Grund vorhanden. Denn nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch unter den Juden wird auch hier dieser Ausdruck unstreitig am natürlichsten erkläret. Die Benennung Christi Offenb. 3, 7. ὁ ἅγιος ἀληθινὸς mus ohne Zweifel aus dem Gebrauch dieser Prädicate im A. T. von Gott erkläret, und die C. 4, 8. aus Jes. 6, 3. wiederholte Doxologie auf gleiche Art, als an dieser Stelle des A. T. verstanden werden, so wie 1 Petr. 1, 15. 16. aus der angeführten Stelle des dritten Buchs Mosis. Besonders wird dieser Beysatz

saß am meisten im N. T. in der Benennung des Geistes Gottes gebrauchet, es ist aber πνεῦμα ἅγιον unstreitig nach dem hebräischen רוח הקודש eingerichtet, und es gilt daher die oben gegebene Erklärung auch hier. Der übrige Gebrauch dieses Beysatzes gehöret hierher noch nicht. Das griechische ἁγιωσύνη und ἁγιότης komt mit dem קודש der Hebräer überein, ist aber im N. T. seltener, das letzte blos Hebr. 12, 10. und ich habe über den an dieser Stelle befindlichen Begrif in der paraphrastischen Erklärung des Briefes an die Hebräer Anm. 125. meine Gedanken entdecket. Die Heiligung Gottes oder seines Namens ist auch hier gänzlich nach dem Hebräischen zu erklären. Im Vater unser u. s. w. ist der richtigste Verstand der ersten Bitte, daß die allgemeine Verehrung des Einigen wahren Gottes auf der Erde gewünschet werde. Denn in diesem Verstande ist der Name Gottes heilig, und wird von Menschen geheiliget, nach dem Gebrauch der Ausdrücke im A. T. Petrus aber erborget offenbar selbst seine gebrauchte

Worte

Worte 1 Br. 3, 15. aus Jes. 8, 13. und mus folglich auch auf gleiche Art verstanden werden. Er ermahnet die Christen zu eben dem Verhalten, wozu Christus seine Jünger ermahnet, sich nicht in den Verfolgungen für denen zu fürchten, welche den Leib tödten, sondern blos für demjenigen, welcher Seele und Leib unglücklich zu machen im Stande sey Matth. 10, 28.

Aus dem Gebrauch dieser Prädicate von Gott entstehet nun auch der übrige Gebrauch derselben bey andern Dingen. Alles ist heilig, was Gott selbst ist, oder eigentlich zu Gott gehöret. Aber alles ist auch heilig, was Gott in einem vorzüglichen Verstande zugehöret, und was in einem genaueren Verhältnis gegen ihn stehet, oder mit seiner götlichen Verehrung unter den Menschen verbunden ist, oder was durch gottesdienstliche Handlungen feyerlich geweihet worden. Aus dieser Ursach werden vielerley Dinge und Personen bey den Hebräern heilig genant, besonders auch der Himmel, die Wohnung Gottes, die

Theile

Theile der Hütte und des Tempels, als der götlichen bildlichen Wohnung, alles, was zum Gottesdienst an Speisen, Opfern, Geräthen, gehörte, die Resi= denz Gottes selbst, die heilige Stadt Jerusalem, das ganze Land Gottes, dessen König oder Schutzgott er war. Von Priestern besonders, aber auch von Propheten, so die unmittelbare Diener Gottes unter seinem Volke wa= ren, von feyerlich geweiheten Königen und ihren königlichen Sitzen wird eben dieses Prädicat gebrauchet. Ja das ganze Gott allein dienende und seines besondern Schutzes gewürdigte Volk heisset das heilige Volk, und alle ein= zelne Glieder desselben sind seine Heilige, oder ihm geheiliget. Die Engel werden in den Psalmen schlechtweg seine Heilige als Diener Gottes genant, und gleiche Benennung führen sie im Buche Hiobs, und ihren übrigen Benennungen wird das Prädicat der Heiligen beygefüget. Es würde zu weitläufig seyn, hier ein= zelne Beyspiele genauer zu erläutern, wo die Idee der Gott geweiheten und zu seinen Diensten bestimten Personen augen=

augenscheiniich erhellet. Da ich im ersten Theile der biblischen Theologie blos von der Heiligkeit Gottes gehandelt habe, so gehöret dieses erst in die folgende Theile derselben. Man müste aber blos Vorurtheilen folgen, wenn man läugnen wolte, daß der ganze Sprachgebrauch im N. T. so wie aller übrige von dieser Art, gänzlich nach dem hebräischen Gebrauch des A. T. zu beurtheilen sey. Ich zweifle wenigstens daran nicht im allergeringsten, und weis gewis, daß, wenn noch hundert Erläuterungen in Absicht dergleichen den Hebräern vorzüglich eigener Ideen und Arten zu reden, deren sich das N. T. bedienet, aus andern Quellen zum Vorschein kommen solten, keine einige mich auf andere Gedanken zu bringen im Stande seyn würde. Alle Christen sind das im N. T. was die Glieder des Volkes Gottes im A. T. waren. Gott hat sie berufen, wie er jene berief, sie sind geheiliget, oder zu Gliedern des Volkes Gottes geweihet, sie heissen davon Heilige, und Geheiligte, so wie sie Geliebte Gottes, Kinder Gottes, Erwählte

Gottes, Erben (Besitzer) des göttlichen verheißenen Segens u. s. w. heißen. Das eigenthümliche Volk, das heilige Volk, die aus der Dienstbarkeit Erlösete, die Versamlung der Heiligen, das Reich Gottes u d. g. sind lauter von jenem Volke auf die Christen übertragene Arten zu reden. Sind also im A. T. Heilige nicht unsträfliche und volkommen gut gesinte Personen, sondern blos Glieder des Volkes Gottes, so wird auch im N. T. ein jeder Christ, wenn er auch kein Christ im Herzen seyn solte, ein Heiliger oder Gott zum Dienste bestimter Mensch seyn, ob ich gleich volkommen überzeuget bin, daß ein solcher, der den Namen eines Heiligen Gottes zu führen gewürdiget wird, ein am Herzen gebesserter Mensch seyn solte, und daß er ein unwürdiger Christ sey, wenn ihm diese Besserung seines Herzens mangelt. Daher ist das ἁγιάζειν auch im N. T. eigentlich nichts anderes, als zum Gliede des Volkes Gottes einweihen, so im A. T. durch Opfer hauptsächlich geschahe, und in gleicher Art erkläret es Paulus im Briefe an die Hebräer sehr deut-

deutlich, daß die Heiligung (Versöhnung und Einweihung zu den Rechten und zum Dienste des Volkes Gottes) der Christen durch das Opfer Christi geschehen sey. Nach solchen deutlichen Erklärungen Pauli mus unstreitig der übrige Gebrauch dieses Ausdrucks in seinen übrigen Schriften erkläret werden. Bey den Israeliten, als dem heiligen Volke Gottes, wurde Heiligkeit, das ist, genaue Beobachtung des durch die gottesdienstliche Gesetze vorgeschriebenen Verhaltens, erfordert, daher ist auch strenge Beobachtung der den Christen ertheilten göttlichen Vorschriften in Absicht des äußeren Verhaltens ihre Heiligkeit, welche aber bey ihnen billig aus einem zu allem Gehorsam willig gemachten Herzen entstehen mus. Ich merke, daß ich die Gränzen einer Vorrede überschreiten würde, wenn ich diese letztere Umstände so erläutern wolte, wie sie sich wirklich erläutern lassen. Ich komme zu einer andern Zeit wieder darauf, und will nun nur noch etwas von den anderweitigen Erläuterungen des gelehrten Herrn Verfassers des oben eingerückten Aufsatzes beyfügen.

Vorrede.

Nach der in diesem Aufsatz geäußerten Meinung soll eigentlich der gemeiniglich angenommene engere Begrif des biblischen Wortes Heiligkeit (קודש und ἁγιότης) vertheidiget werden, vermöge deren sie die Neigung Gottes zum Guten seyn soll. Es wird dis nach Erwähnung einiger biblischen Redensarten, dabey aber bereits ohne Erweis vorausgesetzet worden, daß eine gewisse innere Eigenschaft Gottes, welche als ein specieller Begrif der göttlichen Volkommenheit von den übrigen göttlichen Eigenschaften oder speciellen Begriffen der göttlichen Volkommenheit verschieden gedacht werden könne, also benant werde, für wenigstens wahrscheinlich erkläret, und so wol durch einige biblische Stellen, als auch durch einen Versuch, den algemeinen ersten Begrif des hebräischen Wortes קדש zu bestimmen, darunter alle übrige besondere Begriffe enthalten seyn, bestättiget. Der erste Grund komt auf die Benennung eines heiligen Gesetzes Gottes, heiliger Werke und Wege, und des heiligen Geistes an. Das Gesetz ist heilig Röm. 7, 14. soll

bedeu-

bedeuten, es stimme mit der Kentnis des Guten überein. Diese Sache, daß das götliche Gesetz der höchsten Kentnis des Guten im götlichen Verstande gemäs sey, ist richtig, nur ist die Frage, was für ein Grund sey, dis in dem Worte ἅγιος zu finden. Ich sehe keinen anderen Grund, als weil Paulus die drey Wörter: ἁγία, δικαία καὶ ἀγαθὴ zusammen setzet. Sollen nun diese gänzlich gleichgültig seyn, oder nicht? Woher beantworten wir diese Frage anders, als aus dem übrigen Gebrauch der einzelnen Wörter? Daher entstehet zuerst die Frage, was ἅγιος sonst bedeute, und dis mus es erst entscheiden, was es hier bedeute. Daher kan schon aus diesem Grunde die Stelle nicht entscheidend seyn. Ich glaube aber auch nicht, daß diese drey Wörter ganz gleichgültig seyn sollen. Der Einwurf, welchen Paulus beantwortet, gehet dahin, das mosaische Gesetz sey ein schändliches und schädliches Gesetz, wenn es die böse Lüste errege, und den Menschen dadurch die götliche Strafe zuziehe. Dis hatte Paulus vom Gesetz abgelehnet, und er

schliesset damit, es bleibe folglich dasselbe νόμος ἅγιος, und jenes Gebot desselben ἐντολὴ ἁγία, δικαία καὶ ἀγαθὴ. Die letzte beyde Worte unterscheiden sich so, daß δίκαιος die Unschuld des Gesetzes an diesen unglücklichen Folgen, ἀγαθὸς aber die wirkliche große Nutzbarkeit des göttlichen Verbots: du solst nicht begehren, ausdrücket. Natürlich ist ἅγιος ein algemeineres Wort, welches ich nach der übrigen Analogie erkläre, es sey ein göttliches und aller Verehrung, folglich auch Befolgung, würdiges Gebot. So ist es dem anderweitigen Gebrauch gemäs, welchem man billig auch hier folgen mus, und ich sehe daher keinen Grund, welcher es wahrscheinlich machte, daß ἅγιος die Neigung Gottes zum Guten ausdrückete. Die Heiligkeit der Werke Gottes wird aus Ps. 145, 17. angeführet, ich habe aber vorher schon erinnert, daß die Wörter חסיד, so an dieser Stelle stehet, und קדוש nicht dürfen verwechselt werden. Denn uns komt es nicht auf das teutsche Wort Heiligkeit, sondern auf das hebräische קדוש und das

biblisch

biblisch griechische ἅγιος an. Hier hat die griechische Uebersetzung ὅσιος. Von der Stelle Ps. 77, 14. habe ich vorher bereits geredet, und der Zusammenhang erfordert nothwendig den von mir bestimten algemeinen Begrif, und verstattet gar den Begrif der Neigung Gottes zum Guten nicht. Aus der Benennung רוח טובה Ps. 143, 10. würde ich gar nichts schliessen, da gar nicht geschlossen werden kan, wenn gleich רוח טובה und רוח הקודש auf einerley Sache gehet, weder daß deshalb קדוש und טוב einerley Begrif haben müße, noch auch daß טוב nothwendig eine Neigung zum Guten bey dem Geiste Gottes ausdrücke. רוחך טובה ist hier, wie Neh. 9, 20. deine heilsame und nützliche Belehrung, wie an beyden Stellen durch die Verbindung augenscheinlich ist. Man verstehe nun durch diese Belehrung auch die Eingebung des heiligen Geistes, wie man mit Recht thun kan, so ist doch noch allemal die Folge zu schwach, wenn die geoffenbarte Belehrung eben so wol ein götlicher Unterricht genant werden kan, als ein nütz-

licher Unterricht, daß deshalb Göttlich und Nützlich einerley Begriffe ausdrücken müßen. Was übrigens das Prädicat heilig bey dem heiligen Geiste bedeute, ist vorher schon bemerket.

Der andere Grund möchte mich noch weniger überzeugen. Er ist aus dem Gebrauch von קדשה von unzüchtigen Huren hergenommen, welchen ich zugebe, mit dem Zusatz, daß auch קדשים unzüchtige Mannsbilder sind, welche sich von andern misbrauchen laßen. Es kan aber hier wol gar kein Zweifel seyn, daß weder gemeine Huren und gemisbrauchte Knaben, noch auch selbst alle öffentliche Straßenhuren diese Benennung erhalten, sondern daß diese unzüchtige Personen zum heidnischen Götzendienst gehören. Gewißen Gottheiten geweihete Hurer und Huren bekommen allein diesen Namen. Man darf nur die mosaische Gesetze 5 B. Mos. 23, 17. vergl. 3 B. Mos. 19, 29. und die Stellen der historischen Bücher 1 Kön. 14, 24. 2 Kön. 23, 7. und andere, wie auch manche prophetische Bestra-

Bestrafungen hinlänglich verstehen, so kan wol kein Zweifel übrig bleiben, daß die älteste Ausleger hier ganz richtig an gottesdienstliche Schande gedacht haben Ist dis aber, so wird wol kaum die Frage entstehen können, woher sie ihren Namen erhalten haben, aber es folget alsdenn auch gewis, daß קדש eher bey Gott und dem Gottesdienste ihren Begrif gehabt haben, als diese Wörter davon hergeleitet worden, folglich, daß diese uns den ersten algemeinen Begrif nicht an die Hand geben können, so wie auch vom Bestimmen diese unzüchtige Personen gewis den Namen nicht erhalten haben. Sie sind den Gottheiten gewidmete Unzüchtige, welche nach heidnischen Gebräuchen so genant werden, von welchen im Gegensatz die Hebräer חללים und חללות sagen, woraus man auch, wenn man die cananitische Sitten kennet, desto deutlicher verstehen kan, warum Paulus den Esau in Beziehung auf seine Verheiratung mit cananitischen Weibern πόρνου καὶ βεβήλου (זונה וחלל) nennet Hebr. 12, 16. Ueberhaupt halte ich

dergleichen Schlüsse aus abgeleiteten Wörtern auf gewisse algemeine Bedeutungen der Stammwörter für sehr trüglich, da der Natur menschlicher Sprachen nach solche Ableitungen neuer Wörter oft durch ganz willkührliche und zufällige Ursachen veranlaßet werden, und algemeine oder abstracte Ideen in den ältesten Sprachen am wenigsten die Grundbedeutungen der Wörter gewesen sind, wofür man viel eher ganz einfache sinliche Ideen der Natur und der wirklich erweislichen Analogie nach zu halten Ursach hat. Ich weis wohl, daß man nach dieser Art der Reduction aller besonderen Bedeutungen der abgeleiteten Wörter auf einen algemeinen Hauptbegrif häufig erkläret, und wol ganze Stammtafeln der Bedeutungen und ihrer verschiedenen Zweige entwirft, ich halte es aber mehr für ein Spiel der Einbildung, als für eine in der Geschichte und den Schicksalen der älteren Sprachen gegründete Beschäftigung. Nach der Analogie würde ich mich nie bereden können, daß ursprünglich ש־פ bestimmen bedeutet, davon ein solcher,

der

der allen seinen Handlungen die gezie-
mende Bestimmung gebe, קדוש genant
worden. Wenn ich philosophisch erläu-
tern solte, was seiner Natur nach gut
sey, um das Gute zu erklären, so schon
bey dem götlichen Willen und dessen
Neigungen voraus gesetzet werden mus,
wenn nicht ein bloßer Wilkühr Gottes
Handlungen gut und böse machen soll:
so würde ich einen solchen algemeinen
philosophischen Begrif eher annehmen,
als wenn ich die eigentliche Begriffe der
Wörter in den ältesten menschlichen
Sprachen bestimmen soll. Nach eben
dieser Methode würde sich leicht ein ganz
anderer algemeiner philosophischer Be-
grif angeben lassen, daraus sich aller
verschiedene Gebrauch des Stammwor-
tes und der abgeleiteten Wörter eben so
leicht herleiten ließe, welches dazu die-
nen würde, das ungewiße und wilkühr-
liche in dieser Erklärungsart augen-
scheinlich für die Augen zu legen.

Die Absicht dieser Abhandlung er-
fordert nicht, daß ich die übrige blos
philosophische Erläuterungen des bestim-
ten

ten Begrifs der göttlichen Heiligkeit genauer erörtere, da es blos auf den durch den Sprachgebrauch erweislichen Begrif der hebräischen und griechischen Ausdrücke, wie sie in der H. S. gebrauchet werden, ankomt. Ich würde sonst gleich bey dem ersten Satze meine philosophische Bedenken äußern. „Die „äußerste Absicht eines sich selbst kennenden Wesens ist seine Glückseligkeit. „Auch bey einem volkommenen Wesen, „bey Gott selbst u. s. w." Deshalb mus Gott zuförderst das Gute um sein selbst willen erwählen. Unstreitig gehet dieses auf freye einer Wahl fähige Dinge. Aber ist die Glückseligkeit eines nothwendigen und höchsten Wesens seine innere höchste Volkommenheit selbst, und ist diese von einer unumgänglichen Nothwendigkeit, so kan wol Gott, das volkommenste Wesen, die auf seiner Wahl beruhende Dinge nicht zu Mitteln machen, wodurch er die Erreichung seines Endzwecks, seine eigene Glückseligkeit, möglich machet oder befördert. Eben solche Einwürfe würde ich noch einigen andern geäußerten Sätzen entgegen se-

tzen,

tzen, wenn es auf philosophische Untersuchungen der götlichen Art, frey zu handeln, und nicht blos auf philologische Erörterung des biblischen Begrifs der Wörter קודש und ἁγιότης ankäme. Die im folgenden noch angeführte biblische Stellen sind großen Theils vorher schon beyläufig von mir berühret, daher ich hoffe, durch das angeführte dem geneigten Verlangen des gelehrten Herrn Verfassers ein Genüge gethan zu haben. Ich erkenne übrigens die freundschaftliche Art, meinen Schriften Zweifel entgegen zu setzen, welche in diesem Aufsatz beobachtet worden, um so mehr mit dem verbindlichsten Danke, da unsere Zeiten solche der Gelehrsamkeit vortheilhafte Streitigkeiten nicht wohl ertragen können, sondern der Geschmack mehr auf grobe Verwerfung dessen, was andere gesaget haben, verfält. Mit Vergnügen werde jederzeit auch freundschaftliche Erinnerungen, selbst wo ich gefehlet habe, zu meinem und der Gelehrsamkeit Vortheil anwenden, und einem jeden Recht geben, welcher von Fehlern mich überzeuget. Denn daß

ich

ich von diesen nicht frey sey, bemerke ich selbst genug, und wünsche nichts mehr, als daß nur die mir selbst täglich in einem hellerem Glanze sich zeigende Wahrheit unserer allerheiligsten Religion und die gereinigte Lehre unserer evangelischen Kirche recht augenscheinlich erkant, und von mir und allen Bekennern derselben verehret werden möge. Der Wahrheit immer mehr nachzuforschen, soll mir, so lange ich lebe, die angenehmste Beschäftigung seyn, da ich weis, daß es der Lehre, welche wir für göttlich erkennen, gar keinen Schaden bringet, sondern gewis zur mehreren Befestigung derselben gereichen wird, je genauer wir ihre Uebereinstimmung mit der H. S. einzusehen in den Stand gesetzet werden.

Es wird auch in diesem Theile manche Abhandlungen geben, darin andere vermöge der gewöhnlichen Erklärungsarten der H. S. und der darauf gegründeten Theolgie andere Gedanken hegen werden. Ich wünsche, daß sie darin volkommene Gewisheit und Ueberzeu-

Herzeugung haben, und bin gar nicht begierig, daß andere so denken sollen, als ich denke, ob ich gleich die Einsichten anderer, wenn sie solche der Welt aus wirklicher Liebe zur Wahrheit mittheilen, und nicht blos, um etwas neues vorzutragen, oder um das alte mit den gewöhnlichen Gründen zu behaupten, mit Vergnügen zu meinem eigenen Vortheil anwende. Solte eines und das andere besser bewiesen werden können, so soll es mir um der Liebe zur göttlichen Wahrheit willen angenehm seyn, ob ich gleich gewis versichert bin, daß durch alles, worin ich etwa die gemeine Meinungen verlasse, unserer heiligen Lehre nicht der geringste Nachtheil zuwachse, sondern alles eher zur mehreren Befestigung derselben gereiche. So oft ich etwas den gemeinen Urtheilen wiedersprechendes behaupte, überlege ich auch dieses erst sorgfältig, weil ich versichert bin, daß es ein sündlicher Ehrgeitz sey, auf Kosten einer so nachdrücklich bestättigten Religion, als die christliche ist, blos des Aufsehens halber etwas ungewöhnliches zu sagen, und

es

es für beßer halte, daß man seine Einsichten für sich selbst behalte, wenn man durch ungewöhnliche Meinungen den Grund einer so unstreitig göttlichen Religion, als die christliche ist, umstoßen solte.

Gott segne auch diese abermals vollendete Arbeit, und laße sie zum wahren Besten anderer Christen gereichen. Er erhalte mich selbst bey der ernstlichen Liebe zur Wahrheit auch in Forschung seines göttlichen Wortes, welche allein seiner Kirche von allen Bemühungen ihrer Lehrer Nutzen zu schaffen im Stande ist. Göttingen, den 21. Nov. 1771.

Des ersten Theils der bibliſchen Theologie, Anderer Abſchnitt,

Von dem Urſprung aller Dinge überhaupt, und der Menſchen insbeſondere durch Gott ihren Schöpfer.

§. 82.

Bisher ſind die zerſtreuete Vorſtellungen von Gott, dem Schöpfer der Welt, welche die heilige Schrift theils als aus der Natur erweißlich vorausſetzet, theils zur richtigen Einſicht der eigentlich bibliſchen Lehre und

zur Wiederherstellung der verlorenen reinen Kentnisse aus der Natur deutlicher erkläret und mit großem Nachdruck einschärfet, theils durch die zum Besten der Menschen gemachte große göttliche Veranstaltungen zur Kentnis der Menschen gebracht hat, gesamlet. Jetzt mache ich den Anfang da, wo Gott selbst den schriftlichen Unterricht der Menschen anfangen lassen. Er suchte zuförderst die unter den Menschen fast ganz verschwundene Idee, daß es einen Einigen Gott gebe, welcher alles geschaffen habe, und welcher daher auch allein von allen vernünftigen Geschöpfen als Gott zu verehren sey, wieder herzustellen. Als daher Moses die erste öffentliche Anstalt auf der Erde im Namen Gottes hierzu machen, und dazu auch seine Bücher schreiben solte, muste er mit der Erzählung, wie alles in der Welt entstanden sey, den Anfang dieser seiner Bücher machen, besonders da er für das zur Wiederherstellung dieser Kentnis Gottes auf der Erde bestimte, und selbst nicht besser, als andere dem Götzendienst ergebene Völker, gesonnene israelitische Volk ein wöchentliches Schöpfungsfest, um nach und nach diese Idee diesem Volke recht fest einzuprägen, und durch dasselbe anderen Völkern der Erde zu lehren, verordnen muste. Das ganze A. T. lehret diese Absicht der mosaischen Schöpfungsgeschichte, und in der ganzen heiligen Schrift haben wir keine Wahrheit

heit von der Schöpfung der Welt, die nicht aus dieser mosaischen Erzählung genommen wäre, und selbst die Redensarten von der Schöpfung haben beständig in der Art, wie die Schöpfung von Mose erzählet worden, ihren Grund. Die besondere Absicht auf den Sabbath der Israeliten entdecket sich deutlich durch die Anmerkung 1 B. Mos. 2, 1:3. vergl. 2 B. Mos. 20, 8:11. Es ist daher hier die mosaische Erzählung C. 1. 2. der Hauptsitz der ganzen ehemaligen und ietzigen Kentnisse der Menschen von der Schöpfung ihrer selbst und aller übrigen Dinge. Alle übrige Bücher der heiligen Schrift setzen diese bereits als aus Mose bekant unläugbar voraus. Es bedarf also bey dieser Lehre nichts mehr, als eine genaue Erklärung der mosaischen Geschichte, um alles, was die heilige Schrift hiervon lehret, zu erläutern. Denn selbst bey dieser Gelegenheit kan zugleich das übrige, was etwa zur Schöpfung gehöriges in der heiligen Schrift vorkommen möchte, hinlänglich erläutert werden. Es erhellet aus demjenigen, was bereits angeführet worden, daß die ganze mosaische Beschreibung der zu damaliger Zeit fast algemein eingerissenen Vielgötterey, welche dem israelitischen Volke verhaßt gemacht werden sollen, entgegengesetzet sey, und dem Volke die Lehre einschärfen müssen, daß der Gott Israels der Schöpfer Himmels und der Er-

de sey, folglich der einige Gott aller Geschöpfe, welcher alles, was Himmel und Erde enthalte, allein gebildet habe, und welcher folglich darüber auch allein herrsche, der eben deshalb auch von allen Geschöpfen allein als Gott verehret und angebetet werden dürfe. Er hat aber vornehmlich mit der Bildung der Erde zum Dienste des Einigen Gottes zu thun, und deshalb ist auch seine Absicht hauptsächlich auf diese gerichtet, daher er gleich Anfangs Himmel und Erde erwähnet, aber sogleich fortfähret: Was aber die Erde besonders betrift, so war diese u. s. w. Insbesondere aber hat er sein Absehen auf das Entstehen und die erste Verhältnisse der Menschen gegen Gott gerichtet. Daher begnüget er sich nicht mit der algemeinen Beschreibung der Schöpfung der Menschen von Gott, sondern führet noch außer dem die bereits vor ihm vorhandene älteste Nachricht von der Schöpfung der Menschen und ihrem ersten Zustande an. Denn seine Erzählung hat ganz deutlich zwey Abschnitte. Seine zusammenhängende Geschichte der Schöpfung aller Dinge überhaupt, bey welcher er auch bereits die Schöpfung der Menschen beschrieben hatte, gehet ganz deutlich von C. 1, 1. bis C. 2, 3. und hierauf enthält v. 4. offenbar eine ganz neue Ueberschrift, welche den Anfang einer neuen Erzählung machet. Diese enthält gleich Anfangs Umstände, welche mit

Mosis übriger Erzählung nicht zusammenhängen, und keine besondere Absicht haben können nach demjenigen, was er bereits vorher erzählet hatte, sondern beweisen, daß sie Moses blos um der Volständigkeit willen mit eingerücket habe. Was sie enthält, kan natürlicher Weise nicht in Einen Tag gehören, sondern es sind Werke, die in verschiedene Tage gehören, sonderlich in den dritten und sechsten Tag, und sie enthält es in einer solchen Ordnung und mit solchen Worten, daß man siehet, wenn Moses selbst es erzählet hätte, daß er sich nicht nur in den Worten mehr nach seiner vorher gemachten Vorstellung würde gerichtet, sondern auch ein jedes dem Tage, dazu es gehöret, beygefüget haben. Es scheinet besonders diese andere Nachricht die Beschreibung des ersten Zustandes der Menschen, so bald sie entstanden, zur Absicht zu haben. Es machet es folglich der Augenschein wahrscheinlich, daß beydes zwey ganz verschiedene Erzählungen enthalte, welche Moses verbindet. Die erste ist unstreitig von ihm selbst, ihm aber konte sie durch eine besondere göttliche Offenbarung allein bekannt seyn. Sie ertheilet eine so genaue Nachricht von der Schöpfung, als man bis dahin noch nicht gehabt. Die andere scheinet eine ältere schon vor seiner Zeit vorhandene Erzählung zu seyn, welche sich bis dahin noch erhalten, und durch welche

bis auf diese Zeiten das Andenken des Ursprungs und ersten Zustandes des menschlichen Geschlechts aufbehalten worden, ob sie gleich freylich mehreren Umständen nach auch nicht anders, als durch göttliche Offenbarung, den Menschen bekannt werden können. Einige unter diesen Umständen aber können selbst schon als von Menschen erfahren betrachtet werden. Daher stimmet auch die Ueberschrift gar nicht genau mit dem Inhalt überein, der nach Mosis eigener Erzählung das Entstehen Himmels und der Erde bey ihrer Schöpfung gar nicht volständig liefert, aber ganz wohl nach den ehemaligen Kentnissen der Menschen alles, was man davon gewußt, enthalten konte. Es finden sich auch in beyden Erzählungen deutliche Spuren einer verschiedenen Schreibart. Wir müssen indessen, um die ganze biblische Vorstellung der Art der Schöpfung volständig zu erläutern, eine jede dieser Erzählungen besonders erläutern.

§. 83.

Die mosaische Erzählung selbst fänget sich mit einer algemeinen Nachricht von der Schöpfung überhaupt und von dem ersten Zustande der Erde an, ehe Gott alles durch die Tagewerke ausgebildet habe C. 1, 1. 2. Die Worte sind:

„Das

V. 1. „Das allererste, was geschahe, war,
„daß Gott alles, was ietzt Himmel und
v. 2. „Erde ausmachet, erschuf. Die Erde
„aber insbesondere war noch gänzlich
„ohne Ordnung und unbesetzt. Auf der
„Erde, die damals ein großes Meer
„ausmachte, war alles noch finster,
„aber der Othem des Almächtigen bele-
„bete dis große Gewässer.“

Ich erinnere nur hierbey:

1) Daß Himmel und Erde unstreitig alles, was zum Himmel und zur Erde gehöret, begreife, nach der gewöhnlichen menschlichen Eintheilung der Welt in die Erde, so wir bewohnen, und den Himmel, welcher, mit der Sonne und den Gestirnen geschmücket, uns zu bedecken scheinet, welche auch in den biblischen Büchern etwas gemeines ist, lässet sich wol kaum in Zweifel ziehen. Die Erde allein zu verstehen, heißet die Worte unnatürlich erklären, wenn Gott nicht um eben die Zeit, da er die Erde geschaffen, auch die übrige Weltkörper bereitet hätte, nicht nur daß sie auf der Erde sichtbar geworden, sondern auch so daß sie von ihm selbst erschaffen worden. Nach der natürlichen Kentnis, so wir von dem ganzen Planetensystem unserer Sonne haben, ist wenigstens die Erde von dieser und den übrigen Planeten, so um sie sich bewegen,

wegen, nicht füglich zu trennen, und der Mond ist ohne dis mit der Erde in der genauesten Verbindung. Daher lässet es sich selbst hiernach nicht füglich anders verstehen, als daß wenigstens ein Theil anderer Himmelskörper zugleich mit unserer Erde geschaffen seyn müsse, und da Mosis Worte natürlich dis sagen können, so giebt es keinen Grund, warum dieses in Zweifel gezogen werden solte. Es ist über dis aus der übrigen Schrift erweißlich genug, daß alle Gestirne, die wir außer unserer Erde bemerken, gewis von eben dem Gott, der unsere Erde geschaffen hat, erschaffen worden, und von ihm so gut als jene beherschet werden. Daher ist die Frage so erheblich nicht, ob alle Himmelskörper zugleich erschaffen worden, oder ob Moses, der sonst unsere Erde allenthalben allein für Augen hat, bey dieser Geschichte allein von unserer Erde rede. Denn die Erheblichkeit beruhet nur darauf, daß man nicht läugnet, daß alle übrige Weltkörper eben denselben Schöpfer haben, als unsere Erde, wenn wir gleich nicht wissen solten, wie übrigens die ganze Bildung dieses erstaunlichen Umfangs von großen Welt- und Himmelskörpern nach und nach erfolget sey. Kurz, von der Zeit der Schöpfung allein, nicht von der wirklichen Schöpfung selbst, und wer eigentlich der Schöpfer sey, kann hier die Frage seyn.

2) בראשית mus seine Beziehung haben auf eine gewisse Reihe von Dingen, deren Anfang gemeinet wird. Beziehet man es blos auf die unmittelbar folgende Schöpfungsgeschichte, so muß man entweder annehmen, daß Himmel und Erde nicht alles begreife, was zur Welt gehöre, und daß nach Himmel und Erde noch andere Dinge geschaffen worden, so niemand leicht behaupten wird, oder nur mit Vernunft behaupten kan, oder daß durch Himmel und Erde blos der erste Stof aller Dinge, die Materie, woraus alles gebildet worden, zu verstehen sey. Auch dieses kann nach keinem Sprachgebrauch als eine Bedeutung dieser Benennung erwiesen werden, da den Hebräern diese so häufige Redensart jederzeit die ganze Welt in ihrer völligen gegenwärtigen Verfassung bedeutet. Der Ausdruck selbst würde auch äußerst unbequem gewesen seyn, wenn Moses den Begrif einer ersten Materie dadurch hätte ausdrücken wollen, zumal er am Beschlus der sechs Schöpfungstage abermals saget: So waren denn, (nämlich nach dem Verlauf dieser sechs Tage) Himmel und Erde, und alles, was dazu gehöret, gänzlich vollendet C. 2, 1. Hier kan er gewis nicht den Stof der ganzen Welt verstehen, sondern mus diese selbst in ihrer volständigen Ordnung und Verfassung meinen, und dennoch ist wol aller Grund vorhanden,

C. 1, 1. Himmel und Erde in gleicher Bedeutung zu nehmen, als hier. Es wird also wol das richtigste seyn, daß man dieses Wort auf die ganze mosaische Geschichte, welche eigentlich die algemeine Geschichte des menschlichen Geschlechts selbst ist, obgleich nicht aller einzelnen Völker der Erde bis auf Mosis Zeiten, beziehe. Folglich kan Moses nichts anderes sagen wollen, als: Was unter allen Begebenheiten der Welt zuerst geschehen, womit sich die Geschichte aller Dinge anfange, und womit er folglich auch seine Geschichte anfangen müsse, sey, daß Gott, und, wie es sich von selbst verstehet, der Gott, den das israelitische Volk allein verehren mußte, Himmel und Erde geschaffen habe. Dis ist der Hauptcharakter, unter welchem der Gott Israels im ganzen A. T. als der Einige Gott unterschieden wird, und vermittelst des israelitischen Volks nach und nach auch d n heidnischen Völkern bekant werden solte, daß er der Schöpfer Himmels und der Erde sey, und um dieses dem äußerst zur Abgötterey geneigten israelitischen Volke selbst gleich im Anfang der Geschichte ihrer Vorfahren einzuschärfen, fänget er unstreitig auch mit der Schöpfungsgeschichte seine Bücher, und mit diesen algemeinen Worten diese Erzählung selbst an, welche er auch mit eben diesen Worten beschließet. Es war folglich vorher nichts da,

dessen

dessen Geschichte erzählet werden konte. Blos Gott selbst war da, durch welchen Himmel und Erde geschaffen wurde. Was folglich gleich in dem Anfang, welchen Moses gedenket, da erst Himmel und Erde entstund, da war, das war Gott. Es ist daher nachmals aus dieser mosaischen Erzählung der Ausdruck: Im Anfang, bey anderer Gelegenheit, und besonders vom Johannes im Eingang seines Evangelii C. 1, 1. gebrauchet, und mus hieraus seine Erklärung erhalten.

3) Wenn hierauf Moses von neuem mit וְהָאָרֶץ V. 2. anfänget, mit Auslassung des Himmels, so lehret er deutlich, daß jener erste Satz ein algemeiner gewesen sey, der auf die Schöpfung der ganzen Welt gegangen, und er nun die Erzählung auf die Bildung der Erde insbesondere lenke, folglich wir seine ganze folgende Beschreibung der Tagewerke auf unsere Erde beziehen müssen. Er saget mit dieser Wendung folglich eben das, als: Gott schuf gleich Anfangs zwar Himmel und Erde. Was aber die Erde besonders betrift, deren Schöpfung ich eigentlich um der Menschen willen ausführlicher beschreiben will, so war diese gleich Anfangs ungeordnet und leer. תֹהוּ und בֹהוּ sind in Absicht ihrer Abstammung von anderen aus dem arabischen erläutert. Das erste wird von allerley wüsten

Dingen gesaget, daher es im A. T. auch von wüsten Gegenden und zerstörten Städten gebrauchet, und mit ריק und הבל zuweilen verbunden wird. Das letzte ist vom Leer seyn, und es werden vom Stammwort leere Zimmer und Häuser ohne Hausgeräth u. s. w. genant. Es ist folglich die gewöhnliche Uebersetzung durch wüste und leer nicht unrichtig, und beyde Wörter werden sonst auch verbunden, eine ganz verwüstete und geplünderte Gegend zu beschreiben, Jes. 34, 11. Jer. 4, 23. Die Erde war Anfangs, da sie Gott schuf, so da, daß die Materie vorhanden, aber alles noch ungeordnet war, und nicht die schöne Gestalt und regelmäßige Einrichtung hatte, welche Gott nachmals in sechs Tagen machte. Es war folglich die Materie an sich auch geschaffen, wie die Verbindung mit V. 1. lehret, aber sie muste nun noch erst geordnet werden, wenn die Erde so aussehen sollte, wie sie jetzt aussiehet.

4) Finsternis stehet hier nicht überhaupt für ein wiedriges und furchtbares Ansehen, sondern es wird deutlich dem gleich geschaffenen Lichte entgegen gesetzet, daher hier versichert wird, es sey noch kein Licht vorhanden gewesen. Die Sonne war noch nicht vorhanden, und die Erde noch nicht in der Verfassung, daß sie mit ihrer jetzigen Athmosphäre

umgeben

umgeben war, vermittelst deren das Licht von andern Weltkörpern auf sie gebracht werden kan. תהום wird gewöhnlich von großen Meeren gebrauchet, so daß nicht unmittelbar auf die ungeheure Tiefe damit gesehen wird, wie man aus den gewohnten Uebersetzungen schließen möchte, sondern ein jedes Meer also benant werden kan. Es war noch alles, was die Erde von festen und flüßigen Theilen enthält, unter einander, da die Absonderung erst durch die Tagewerke erfolgete. Sie war folglich wie ein Meer, das ganz mit Wasser bedecket ist, auf welchem aber vor dem Entstehen des Lichts alles finster war.

5) Durch רוח אלהים kan kein eigentlicher Wind Gottes verstanden werden, so an sich zu dem folgenden Verbo nicht die schicklichste Bedeutung ist, aber auch der Natur der Sache nach nicht Statt hat, indem kein ordentlicher Wind möglich war, so lange noch kein Luftkreis der Erde vorhanden war. Es kan daher auch algemein, wie an ähnlichen Stellen, der Othem Gottes, der alles belebet, verstanden werden, wie Gott den נשמת חיים in die Nase des ersten Menschen ertheilete C. 2, 7. und bey der Vorstellung der Schöpfung ist רוח אל und נשמת שדי gleichgültig Hiob 33, 4. Es ist also aus der ganzen sinnlichen Vorstellung genommen, die

Kraft

Kraft Gottes, alles zu beleben und in Bewegung zu setzen, als einen Othem Gottes vorzustellen (§. 79.). Die belebende Kraft Gottes wird folglich sinlich als ein Hauch Gottes beschrieben, wie in anderen oben angeführten Beyspielen, welcher die todte Materie erwärmet, alles in ihr durch die Wärme in Bewegung aesetzet, und auf solche Art alles belebet. Daß רחף eigentlich vom Federvieh gewöhnlich sey, das auf den Eyern brüte, und durch die Erwärmung ein Leben in denselben verursache, ist von den Auslegern, sonderlich bey 5 B. Mos. 32, 11. mehrmals bemerket, und aus dem syrischen erläutert. Die ganze sinliche Beschreibung lehret demnach kurz: Gott belebete die Materie, daß sie in Bewegung gerieth, und gleichsam ein Leben empfing, wodurch die Absonderung erst der leichtern, und alsdenn der festeren und dichteren Materie befördert wurde.

§. 84.

Was wir an theologischen Wahrheiten aus dieser Beschreibung bey der Absonderung alles sinlichen lernen, komt blos darauf an:

1) Gott hat alles geschaffen, was jetzt die ganze Welt ausmachet, und was sonst Himmel und Erde genant wird. Dis wird auch an sehr vielen anderen Stellen sehr deutlich gesaget,

get, wo nicht allein behauptet wird, daß Gott Himmel und Erde gemacht habe, sondern auch alle die unzählbare Sterne, welche unsern Himmel schmücken, (siehe Ps. 8, 4. und die §. 47. angeführte Stellen,) worauf auch seine algemeine Herrschaft selbst über alle übrige Gestirne gegründet wird. 2) Auch die Materie der Erde ist von Gott vor der völligen Ausbildung derselben zuerst eben so gut erschaffen worden, als die einzelne ausgebildete Theile der Erde selbst. Denn Moses saget deutlich, Gott habe Anfangs die Erde geschaffen, sie sey aber erst in ihre Verfassung, welche sie jetzt hat, in sechs Tagen gebracht worden. Er mus folglich auch die noch nicht geordnete und vertheilte Materie gemacht haben. Wenn er nun die Materie geschaffen, und aus derselben die sämtliche einzelne Theile der Erde bereitet hat, so folget, daß außer Gott nichts vorhanden gewesen, als Gott das erste oder die Materie geschaffen. Man saget das durch den Ausdruck, die Welt sey aus Nichts erschaffen, welcher den Worten nach weder hier noch sonst in der h. S. befindlich ist. Indessen ist der damit bezeichnete Begrif selbst biblisch gegründet, und der Ausdruck der Schöpfung aus Nichts hat an sich selbst auch nichts unbequemes, wenn gleich einige, die sonst in anderen Stücken weit unbequemere Terminologien gebrau-

chen,

chen, aus einer unstreitig übertriebenen Subtilität denselben verworfen haben. Selbst der gemeinste Mann fält nicht darauf, wenn man ihm saget, es sey nichts in der Casse, oder es habe es Niemand gesaget, daß das Nichts eine Art Geldes, oder Niemand eine Person sey, daher er auch bey dem Ausdruck, daß die Welt aus Nichts gemacht sey, nicht leicht darauf verfällt, daß das Nichts eine Materie sey, woraus die Welt gemacht worden. An sich ist es in der Sache richtig, daß καλεῖν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα Röm. 4, 17. eben das sey, als das, so nichts ist, zu etwas machen, wenn gleich aus der Redensart selbst jener Begrif der Schöpfung ohne eine vorhandene Materie nicht geschlossen werden kan. Das καλεῖν ist aus der ganzen mosaischen Beschreibung der Tagewerke genommen, und drücket aus, Gott befehle blos, wenn das, was er wolle, entstehen solle, und der ganze Satz, er ertheile Dingen, die noch keine Existenz haben, den Befehl, daß sie sich darstellen sollen, so wie man bereits existirenden Dingen befehle, sich darzustellen, das ist, sein bloßer Wille ertheile den Dingen, die noch nicht wirklich sind, ihre Wirklichkeit. Den Juden war die Redensart, daß Gott die Welt οὐκ ἐξ ὄντων oder ἐξ οὐκ ὄντων gemacht habe, bekannt, wie aus 2 Macc. 7, 28. erhellet. Philo hat die Redensart:

καλεῖν

καλεῖν τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι gleichfals (*). Was Paulus μὴ ὄντα in jener Stelle nennet, drücket er Hebr. 11, 3. durch μὴ φαινόμενα aus. Man mag nun das μὴ zu φαινομένων oder zu γεγονέναι ziehen, so bleibet allemal der Satz darin, daß aus Dingen, die nicht sichtbar waren, weil sie nicht existireten, die jetzige sichtbare Welt entstanden sey, oder aus οὐκ ὄντων. Denn τὰ βλεπόμενα sind gewis alles, was jetzt sichtbar vorhanden ist, und diesem stehen die μὴ φαινόμενα in gleicher Art, wie vorher die οὐ βλεπόμενα, entgegen, und eben hierdurch wird es selbst bestättiget, daß das μὴ richtiger zu φαινομένων, als zu γεγονέναι gezogen werde. Wenn nun gleich auch hierdurch nicht unmittelbar der Mangel aller vorhandenen Materie ausgedrücket wird, so folget doch dieser ganz richtig aus der Sache selbst und der Vergleichung der mosaischen Erzählung, der einigen Quelle aller dieser Redensarten. Ob der Ausdruck, die Welt sey aus Nichts geschaffen, bequem oder unbequem sey, ist eine unerhebliche Nebenfrage. Von dem Schöpfer selbst ist bey der Erklärung schon geredet, daß es der Gott allein sey, welchen Israel im A. T. nnd welchen

(*) Siehe die Stelle in Herrn D. Carpzovs exercitationibus in epist. ad Hebraeos S. 502 bey Hebr. 11, 3.

chen die Christen im N. T. verehren, und daß es eben deshalb außer diesem gar keinen Gott mehr gebe. Der Beweis, welcher auf eben diese Verse gegründet wird, daß die Schöpfung dem Vater, Sohn und heiligen Geist beyzulegen sey, ist den obigen Erklärungen nach unzulänglich. Daß das mosaische Sprechen uns nicht auf den Begrif eines von Gott verschiedenen selbständigen Wortes führe, mus einen jeden seine vernünftige Ueberlegung lehren, und daß Johannes die Benennung des λόγου hiervon nicht erborget habe, siehe §. 67. Uebrigens halte ich diesen ganzen Beweis für unnütze, wenn die Gottheit des Sohnes und heiligen Geistes dieselbe ist, als des Vaters, und glaube, alles, was im ersten Theile bewiesen worden (§. 47. 65. 69. 78.), sey vollkommen hinreichend, zu beweisen, daß der Vater so wol als der Sohn und heilige Geist der Schöpfer der ganzen Welt seyn müsse. Ich schreibe hier nicht polemisch, daher halte mich bey anderer Meinungen nicht auf, welche ich indessen für solche halte, welche sich weder mit den biblischen Vorstellungen Gottes und der Schöpfung, noch mit demjenigen, was die h. S. von dem Vater so wol als dem Sohne lehret, vergleichen lassen.

§. 85.

Ich fahre also in der mosaischen Erzählung fort, und erkläre nun folgende freyer übersetzte Worte derselben:

V. 3. „Daher befahl Gott nur: Es soll auf
„der Erde helle werden, und sogleich
V. 4. „ward es helle. Es war auch das Licht,
„so auf Befehl Gottes die Erde erleuch-
„tete, völlig so, wie es seyn solte. Gott
„setzte hierauf den Unterschied zwischen
„der Zeit des Lichts und der Finsternis
V. 5. „feste. Die erste bestimmte er für die
„Zeit, so wir den Tag nennen, und die
„letzte für die Zeit, welche wir die Nacht
„nennen. Und so entstand durch den
„Wechsel der Zeit des Lichts und der
„Finsternis der erste Tag der Welt.“

Ehe ich diese Beschreibung des ersten Tagewerks genauer erläutere, mus ich eine zwar in Absicht einzelner Stücke der Schöpfungsgeschichte zuweilen gemachte Anmerkung, die aber bey der ganzen mosaischen Erzählung nothwendig für Augen behalten, und weiter ausgedehnet werden mus, als man gemeiniglich thut, vorausetzen. Die ganze folgende Erzählung betrift blos die auf unserer Erde entstandene Veränderungen, oder sie beschrei-

bet theils allein die nach und nach erfolgte völlige Ausbildung derselben und Einrichtung ihres ganzen Zustandes, wie sie ihn nachmals beständig behalten sollen, und wirklich bis jezt noch hat, theils erwähnet sie nicht so sehr die Ursachen, als die auf der Erde selbst befindliche Umstände, wie sie sinlich auf der Erde erkant werden, ohne daß man berechtiget ist, physikalische Kentnisse aus dieser Beschreibung zu erwarten, oder die Dinge nach ihren wahren physikalischen Ursachen erwähnet zu vermuten. Moses ist an sich blos Geschichtschreiber, der erzählet, was geschehen, und die Untersuchung der Ursachen und der Art, wie es geschehen müsse, den Naturforschern überlässet. Er handelt, da er blos diese Person vorstellen wollen, gar nicht unrecht, und nicht nur hierin, sondern auch in der ganz optischen Art zu erzählen, beobachtet er so genau die für ein solches Volk, als seiner eigenen Beschreibung nach das israelitische Volk war, für welches er schrieb, gebührende Arten der Vorstellung der Dinge, daß wir eben dieses mit Recht zu den Charakteren der Authenticität seiner Geschichtbücher mit andern Umständen zählen können. Wir empfinden über dis gleichsam in seiner ganz sinlichen Art, blos nach dem, was den Menschen in die Sinne gefallen, zu erzählen, ohne künstlich die unsichtbare Ursachen der Veränderungen

gen

gen seiner Erzählung mit einzuflechten, welches ein jetziger Geschichtschreiber bey seinen Erzählungen schwerlich vermeiden würde, jenes graue und durch tiefe Naturkunde noch ungebildete Alterthum, in welches wir mit Recht seine Bücher versetzen. Er selbst erscheinet uns in dieser Erzählungsart in dem Charakter, welchen uns seine ganze Geschichte erwarten lässet, und ertheilet seinen Erzählungen hierdurch ein wichtigeres und dauerhafteres Merkmahl der Glaubwürdigkeit, als wenn er nach dem besten physikalischen System irgend einer der folgenden uud jetzigen philosophischen Schulen die Schöpfung der Welt beschrieben hätte. Doch ich mus zu seiner Erzählung selbst zurück kehren. Die Erde will er belehren, daß der Gott, welchen Israel verehre, ihr einiger Gott sey, den sie verehren müsse. Was war natürlicher, als daß er hauptsächlich die Bildung der Erde und das Entstehen aller Menschen auf derselben durch diesen Gott, ja den Ursprung alles dessen, was den Bewohnern der Erde jetzt zum Nutzen gereichet, beschreiben muste? Wir wissen es freylich, daß unsere Erde blos ein Punkt sey in Vergleichung mit dem unermeßlichen Weltgebäude, das eben die Almacht gebildet hat, welche unsere Erde erschaffen. Aber wie kurz redet Moses von allen übrigen Weltkörpern? und wie ausführlich dagegen

von unserer Erde? Ja was saget er in der That von jenen anders, als blos was die Erde für Vortheile von ihnen habe, und daß die Erde dis alles dem Einigen Gott, den Israel verehre, zu verdanken habe? Dis war die Idee, welche für ein ungebildetes Volk, das blos auf das sahe, was es empfand, und das zur Anbetung des Einigen wahren Gottes gebracht, und bey derselben erhalten werden solte, die einige angemessene Idee war. Er saget daher zwar gleich Anfangs, Himmel und Erde habe dieser Gott erschaffen, wendet sich aber auch so gleich zur Erde allein, und beschreibet ihren anfänglichen Zustand. Hier erwähnet er die Finsternis, und setzet dieser das erste Tagewerk entgen, da Gott so gleich auf derselben auf die Art es helle werden lassen, wie es jetzt noch beständig sey, daß Licht und Finsternis zur Tages- und Nachtzeit mit einander abgewechselt. Er fähret auf die Art bey allen sechs Tagen fort, und gedenket beständig blos der Erde, und der einzelnen Geschöpfe auf derselben, ohne im geringsten etwas von andern Weltkörpern und ihrer Einrichtung zu gedenken, und blos beym vierten Tage gedenket er der Sonne, des Mondes und der Sterne, aber allein so fern sie Tage und Nächte, Jahre, Jahreszeiten und Monate auf der Erde bestimmen. Er unterscheidet daher besonders

die

die beyde große Lichter, deren eines doch grö-
ßer sey, als das andere, weil von diesen ei-
gentlich jene Veränderungen der Erde herrüh-
ren, und lehret uns durch alles, daß er blos
sinlich, was auf der Erde an Wirkungen und
Veränderungen verspüret wird, erzähle, ohne
sich an die gar nicht für die sinliche Empfin-
dung gehörige Ursachen zu kehren. Um zur
Erklärung der Worte selbst zu kommen, so
wird

1) Das Tagewerk selbst zu erläutern seyn.
Moses setzet es darin, es sey Licht entstan-
den, unstreitig auf der Erde, wo es vorher
finster war, so nichts anderes ist, als es sey
auf derselben helle worden. Er setzet hinzu,
es sey zugleich der Unterschied zwischen dem
Licht und der Finsternis entstanden, so er gleich
durch den Wechsel des Tages und der Nacht, wel-
cher noch beständig auf der Erde fortdauret, selbst
erkläret. Folglich folget ganz natürlich, das
erste Tagewerk habe in der Veranstaltung
dieses Wechsels auf der Erde bestanden, da-
zu die Verschaffung eines hinlänglichen Lichts
für die Tageszeit gehöret, und die Veranstal-
tung der Veränderung der Erde, durch wel-
che noch bis jetzt Tag und Nacht auf derse-
ben abwechselt. Es würde aber an diesem
Tage gar nichts zur Einrichtung der Erde ge-
schehen seyn, wenn nicht die noch beständig

fortgehende Abwechselung der Tages- und Nachtzeit veranstaltet wäre. Man nimt häufig an, daß die Sonne, von welcher die Erde ihr Tageslicht erhält, erst am vierten Tage entstanden sey, folglich ist alsdenn die Frage, was das für ein Licht gewesen, so am ersten Tage entstanden. Oder wenn man auch jenes nicht behaupten will, so soll sie doch erst am vierten Tage auf der Erde sichtbar geworden seyn, und angefangen haben, sie zu bestralen, und alsdenn bleibet eben die Frage übrig, als vorhin. Das letzte ist ohne dis unmöglich, wenn schon am zweyten Tage die Athmosphäre völlig fertig gewesen, da kein Grund vorhanden gewesen, warum nicht schon am dritten Tage die Sonne eben so gut die Erde bescheinen sollen, als am vierten Tage. Denn nach dem Daseyn der Sonne und der Einrichtung der volständigen Athmosphäre der Erde war nichts weiter nötig, das Licht der Sonne auf die Erde zu bringen. Daß die Schöpfung der Sonne erst am vierten Tage geschehen sey, saget Moses nicht, und hat auch gar keine Wahrscheinlichkeit, wenn nicht alle Sterne zugleich mit der Sonne und dem Monde an diesem Tage geschaffen seyn solten. Wer Mosis Erzählung von der rechten Seite betrachtet, kan auf einen solchen Einfall nicht gerathen. Die Sonne war also wahrscheinlich gleich am ersten Tage als ein brennender

nender und leuchtender Körper vorhanden. Der mosaische Ausdruck: יהי אור, saget gar nicht, es solle ein feuriger Körper entstehen, welcher ein Licht sey, sondern blos, es solle die Erde helle oder erleuchtet werden, so nicht nothwendig durch Schöpfung eines leuchtenden Körpers geschehen darf, sondern blos durch Veranstaltung, daß die Strahlen eines vorhandenen leuchtenden Körpers auf eine Gegend fallen können. Indessen ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Sonne dennoch an diesem ersten Tage wirklich erschaffen worden, und nicht als ein schon vorhandener Körper erst angefangen, Strahlen auf die Erde zu werfen, folglich daß auch der leuchtende Körper selbst entstanden sey, von welchem die Erde ihr beständiges Licht erhält. Es ist eine unwahrscheinliche, ja unmögliche Erdichtung, wenn man Gott erst eine Feuermasse aus der Erde herausziehen, diese bis zum vierten Tage über der Erde schweben, und alsdenn entweder in die Sonne ziehen, oder wol gar, wie einige reden, in mehrere Lichtkörper der Welt vertheilen, oder diese Feuermasse wieder verschwinden und aus einander fliegen lässet. Vorher hatte Moses gesaget, Gott habe die todte Masse der Erde belebet, so nichts anderes heißen kan, als er habe die ganze Masse in Bewegung gesetzet, so unstreitig am ersten Tage noch nicht anders geschehen konte, als

indem sie anfing, sich um ihre Axe zu bewegen, wodurch natürlich so gleich die Absonderung der zur Athmosphäre gehörigen Theile angehen muste, doch so, daß die subtilere Lufttheile zuerst sich erheben, und den großen Luftkreis um die Erde ausmachen musten, welcher sie beständig umgiebt. Aus dem zweyten Tagewerke erhellet, daß hier die noch in der Luft befindliche schwerere Theile, wodurch die Luft mit Wolken und eigentlich im Regen herabfallenden Wassertheilen erfüllet worden, entstanden sey. Folglich ist mit Recht zu schließen, daß an diesem Tage mit der Schöpfung der Sonne die Bewegung der Erde um ihre Axe binnen 24 Stunden angegangen sey, daß ferner die eigentliche subtilere Lufttheile, so die Erde umgeben, und den Raum über derselben erfüllen, abgesondert, und eine, obgleich noch dünnere Luftsphäre um die Erde gebildet worden, daß folglich nun auch nicht nur die Erde, wie nachmals, ihr gewöhnliches Licht erhalten habe, sondern auch die Abwechselung des Tages und der Nacht durch jene 24 stündige Bewegung der Erde entstanden sey. Der Tag ist hier mit der Nacht ohne dis unstreitig eben ein solcher, als am fünften und sechsten Tage, wo es gewis ein natürlicher Tag seyn mus, der durch diese Bewegung entstehet, wenn man nicht um nichtiger Gründe und wirklicher Erdichtungen willen

willen Mosis Worte wider allen Sprachgebrauch erklären will.

2) Müssen die Nebenumstände der mosaischen Erzählung bey diesem Tagewerk erläutert werden.

a) Das Sprechen Gottes wird durch die ganze Schöpfungsgeschichte wiederholet, und daß אמר hier eben das sey, als Befehlen, ist aus der Erklärung durch עשה gewis, z. E. Ps. 33, 9. Es ist dis volkommen nach der sinlichen und menschlichen Art zu denken eingerichtet, welcher nichts höheres seyn kan im Wirken und Verschaffen, als wenn man nur befehlen darf, um etwas wirklich darzustellen. So bald wir den menschlichen Begrif des Redens weglassen, bleibet nichts anderes übrig, als das Wollen, oder der ernstliche Vorsatz, daß eine Welt entstehen solle, ohne äußere Arbeit und Bemühung. Alle die Beschreibungen der Macht Gottes: Er spricht nur, so geschiehet es, er befielet, so ist alles vorhanden, er rufet den Dingen, daß sie seyn sollen, so sind sie, er spricht: Sterbet, ihr Menschen, so sterben sie, er befielet den Sternen, hervor zu gehen, so stehen sie da, er redet die Himmel an: fließet von fruchtbaren Regen, und die Erde, sie solle sich eröfnen, und von Glück und Segen über und über grünen u. d. gl.

sind

sind von gleicher Art, als jene mosaische. Hier allemal an ein selbständiges Wort zu gedenken, würde unnatürlich seyn, daher kan dieser Gedanke auch hier nicht für gegründet gehalten werden. Es lässet sich nun auch nicht läugnen, daß ברבר יהוה Ps. 33, 6. und ἐν ῥήματι θεοῦ Hebr. 11, 3. aus eben dieser mosaischen Beschreibung der Schöpfung entstanden sey, folglich auch hier an kein selbständiges Wort gedacht werden müsse. Aber zugleich erhellet auch, daß es eine ganz richtige Erklärung dieser Redensart sey, wenn dafür von den älteren Juden selbst διὰ τὸ θέλημα θεοῦ gesetzet worden Offenb. 4, 11. welchem das hebräische כרצונו gemäs ist, wie Dan. 8, 4. 11, 3. 16. folglich daß die höchste Macht und Freiheit Gottes zugleich dadurch ausgedrücket werde. Da also die Zeit war, daß nach seinem Willen die Erde helle, und in ihre Bewegung um die Axe gesetzet werden muste, so entstund die Sonne, die Erde gerieth in diese Bewegung, ihr Luftkreis fing an, sie zu umfließen, es wurde helle, und auf eben der Seite der Erde, wo es vorher helle gewesen, nach einiger Zeit wieder finster.

b) **Das Licht war gut**, heißet nichts anderes, als es war von der Art, wie es der göttlichen Absicht nach seyn solte. Der ganze Ausdruck aber, daß Gott es gesehen, ist wie-

der

der blos menschlich, und, mit dem vorigen verbunden, wird kurz gesaget: Es entstund das Licht auf der Erde durch den bloßen Willen Gottes, und zwar volkommen so, wie es die Absichten Gottes bey der Erde erforderten. Das ganze A. T. ist voll von dergleichen Beschreibungen und Redensarten von Gott.

c) Von gleicher Art ist der Ausdruck V. 5. daß Gott das Licht Tag, und die Finsternis Nacht genant habe. Es ist ohne dis bekant, daß die Hebräer das Benennen mit Namen gebrauchen, wo sie sagen wollen, daß etwas zu einer Absicht gesetzet und gemacht sey. Gott benennet den Namen seines Volks: Ein grünender Oelbaum, schön von ansehnlichen Früchten, das ist, er machet es wie einen solchen Jer. 11, 16. Gott giebt dem Paschur den Namen: Schrecken von allen Seiten C. 20, 3. Israel und Jerusalem bekommen den Namen: יהוה צדקנו C. 23, 6. 33, 16. Christus bekomt den Namen Immanuel Jes. 7, 14. Er erhält den Namen Wunderbarer Regent u. s. w. C. 9, 5. häufige andere Beyspiele zu geschweigen. Folglich saget Moses kurz: Diese Abwechselung der Lichtzeit und der Dunkelheit ist eben dieselbe, als die uns allen bekante Tages- und Nachtzeit, welche Gott folglich so gleich an diesem ersten Tage zur beständigen Abwechselung festsetzete.

seßete. Beydes zusammen wird auch in ערב und בקר begriffen, da jenes der Anfang der Nacht, dieses des Tages ist, und beydes ist dem vorigen לילה und יום gemäs, wechselt aber damit ab, weil gleich יום für die Tages- und Nachtzeit zusammen genommen geseßet wird. Dis war also der erste Schöpfungstag, und zugleich der erste Tag der Welt. Es fält nun von selbst weg, daß dis kein natürlicher 24stündiger Tag nach einiger Meinung seyn soll, das ohne dis alles mögliche in der folgenden mosaischen Erzählung, in der hier gegebenen deutlichen Erklärung, und in dem Gebrauch der Wörter wider sich hat. Es ist der Ursprung der irdischen Tage, folglich dieser erste Tag eben ein solcher, als alle folgende irdische Tage sind.

§. 86.

Das zweyte Tagewerk wird von Mose auf folgende Art beschrieben:

V. 6. „Gott befahl hierauf ferner: Es soll
„eine Feste zwischen den Wassern seyn,
„welche eine Art der Wasser von der an-
V. 7. „dern absondere. Und Gott bereitete
„eine solche Feste, und sonderte das
„Wasser unter dieser Feste von dem
„Wasser über dieser Feste hierdurch ab,
„und

v. 8. „und so entstund dieselbe. Gott benan-
„te aber diese Feste den Himmel. Und
„so entstand durch abermaligen Wechsel
„der Zeit des Lichts und der Finsternis
„der andere Tag der Welt.“

Zur Erläuterung der Worte bemerke ich:

1) Für רקיע habe ich das gewöhnliche Wort Feste behalten, ob es gleich an sich die Sache nicht ausdrücket, und um dieser Stelle willen hauptsächlich den Teutschen bekant ist. In unserer Sprache hat es der sel. Luther nach der lateinischen Uebersetzung firmamentum gebrauchet, und in dieser ist nach dem griechischen στερέωμα dis Wort gewählet. Es ist das Stammwort bekant, daß es vom Stampfen und Treten hauptsächlich gebrauchet werde, und dieses Nomen selbst komt nicht anders als vom Himmel vor, und in einem prophetischen Gesichte von dem Fußboden des göttlichen Throns. Siehe Ezech. 1, 26. 10, 1. Es ist daher die wahrscheinlichste Erklärung, es aus der sinlichen Vorstellung des Himmels, als eines ebenen Bodens, über welchem die Wohnung Gottes sich befinde, und auf welchem er, als auf seinem Fußtritt, seinen göttlichen Thron habe, und in den Gewittern fahre, zu erklären. Daher an sich die Idee eines ebenen und festen Bo-

dens

dens dabey zum Grunde lieget, und die ganze Erde selbst, deren Decke dieses רקיע ist, wird zuweilen als der Fußtritt Gottes geschildert. בתוך מים wird deutlich durch das folgende erkläret, und jener feste Boden soll über sich oder in sich die Wasser haben, welche Gott in seinen Regengüssen auf die Erde herabschüttet, und unter sich die Wasser, so die Erde enthält. Wenn Gott in seinen Donnern fähret, so begleiten ihn jene Regengüsse, von welchen die Berge der Erde zerschmelzen, die Fenster des Himmels eröfnen sich, und Gott schüttet seine Platzregen auf die Erde herab. Aus dieser sinlichen Vorstellung, sage ich, ist an sich die Beschreibung Mosis entstanden, welcher allenthalben nach den damaligen Vorstellungen der Menschen sich ausdrücket, und der Befehl Gottes ging eigentlich dahin, die gröbere Theile, besonders die Wassertheile, so jederzeit mit den subtileren Lufttheilen vermenget sind, solten sich in die Höhe ziehen, welche sich öfters in den Wolken versamlen, und der Erde die fruchtbare Regen bringen, welche bey allem Wachsthum der Erdpflanzen unentbehrlich sind, und sonderlich in den heißen Gegenden des Morgenlandes zu dem erwünschtesten Segen des Himmels gerechnet werden, aber zugleich zur Verdichtung der untern Luft dienen, so weit als lebendige Geschöpfe der Erde gelangen, die

für

für sie zur Erhaltung unentbehrlich ist, da, je dünner die Luft ist, desto weniger sie zur Erhaltung irdischer Geschöpfe hinlänglich ist. Er bildete also die Athmosphäre der Erde vollkommen aus, wie sie für die Gewächse und lebendige Geschöpfe der Erde erfordert wurde.

2) Es erhellet aus dem vorigen bereits, daß ich durch das Wasser über der Feste kein anderes, als das in unserer irdischen Athmosphäre befindliche, verstehe, so wie das Wasser unter der Feste das auf der Erde selbst befindliche ist. Durch jenes Wasser der Planeten zu verstehen, ist eine höchst unmögliche Sache, selbst der Natur nach, wenn auch Moses die Idee von Wassern in den Planeten hätte haben können, und wenn er auch nicht blos von unserer Erde redete. Diese betrachtet er zwar der optischen Vorstellung nach als den Mittelpunct der Welt, aber nicht als den Theil derselben, aus welchem alle übrige Himmelskörper gebildet worden. Wir müssen allenthalben mit Mose sinlich denken, wenn wir seine Beschreibung erklären, und nicht unsere physikalische und astronomische Meinungen in die Erklärung seiner Worte bringen.

3) Das Benennen v. 8. ist auf gleiche Art, als V. 5. zu beurtheilen, und hier lehret es, daß Moses das hier רקיע genant, was

sonst שמים heiße, wie es auch sonst gleichgültig gebrauchet wird, so an sich so wol unsere Athmosphäre, als die Gegend der Sterne, ist, weil die optische Vorstellung des Himmels zwischen beyden keinen Unterschied machet.

4) Die fehlende Billigungsformel machet hier den Auslegern vieles zu thun. Sie bleibet indessen im Verstande nicht aus, wenn die letzte algemeine Billigungsformel V. 31. sich auf das zweyte Tagewerk so gut beziehen mus, als auf die übrige. Daher dienen alle bey den Auslegern über diese Auslassung befindliche Muthmaßungen zu nichts. Indessen ist es selbst zweifelhaft, ob sie hier nicht auch stehen müsse, oder ob nicht vielleicht gar die beygefügte Schlusformel des ganzen Tagewerks erst nach der folgenden Billigungsformel V. 10. stehen solte. Denn auf die erste Muthmaßung kan man natürlich durch die Verschiedenheit in der griechischen Uebersetzung geführet werden, welche hier nach einigen Abschriften eben dieselbe Billigungsformul hat, als bey anderen Tagewerken, nach anderen aber sie auslässet. Hieraus würde man schließen können, daß hier in den ältesten Zeiten auch wol dieselbe gestanden, nachmals aber in einigen Abschriften, weil sie in den späteren hebräischen Abschriften gefehlet, auch weggelassen worden. Indessen könte es

auch

auch seyn, daß sie in einigen eingeschoben worden, weil sie sonst ordentlich vor der Schlußformel des Tagewerks vorher zu gehen pfleget. Die Schlusformel selbst findet man, so weit man ietzt noch zu urtheilen vermag, hier allenthalben, und vergleichet man doch das folgende Tagewerk, so wird es höchst wahrscheinlich, daß der erste Theil desselben mit zu diesem Tage noch gehöre. Denn der Natur nach solte das Land für die Gewächse und lebendige Geschöpfe trocken werden, daher das Wasser an die Orte treten muste, wo es sich befinden solte, so zugleich durch Vertheilung des Wassers in seine Behältnisse auf der Erde, und durch Aufsteigen der Dünste, welche die Wassertheile, so die Athmosphäre begreifen solte, enthielten, in die Luft geschehen konte. Daß für das letzte ein eigener Tag bestimmet gewesen, und daß noch an demselben Tage, da trockenes Land entstanden, auf demselben Gewächse entstanden, ist kaum vermuthlich. Die zu einem Tage gesetzte doppelte Billigungsformel könte zwar Statt haben. Da sie aber bey dem vorhergehenden Tage fehlet, so kan auch die Aehnlichkeit der Verse selbst die Veranlassung gegeben haben, daß die Schlusformel des Tages aus V. 10. hierher in einer und der anderen Abschrift übertragen worden. Doch dis ist bloße Muthmaßung. Daher habe ich auch das

folgende nicht getrennet, sondern beym dritten Tagewerke gelassen, welches nun zu erläutern folget.

§. 87.

V. 9. „Gott befahl hierauf: Die unter dem „Himmel vorhandene Wasser sollen sich „zusammen ziehen in Behältnisse, damit „trockenes Land zum Vorschein komme, „und wie Gott es befohlen, so erfolgete

v. 10. „es. Das trockene Land bekam den „Namen der Erde, und die Sammlung „der Wasser den Namen der Meere. „Beydes war auch völlig so, wie es

v. 11. „Gott für gut erkant. Jetzt befahl Gott „ferner: Die Erde soll Gewächse her„vorbringen, an Kräutern, welche durch „den Samen sich fortpflanzen, und an „Fruchtbäumen, welche nach ihren ver„schiedenen Arten verschiedene Früchte „tragen, und welche auf der Erde be„ständig fortgepflanzet werden. Und „wie Gott es befohlen, so erfolgete es.

v. 12. „Denn die Erde brachte Gewächse her„vor an Kräutern, welche durch den „Samen sich in ihren verschiedenen Ar„ten fortpflanzen, und an Frucht tra„genden Bäumen, die sich in ihren ver„schiedenen Arten auf der Erde fortpflan„zen

„zen konten. Es gerieth auch alles so,
v. 13. „wie es Gott für gut erkante. Und so
„entstand bey dem abermaligen Wech-
„sel der Zeit des Lichts und der Finster-
„nis der dritte Tag der Welt.“

Es enthält folglich diese Erzählung eine doppelte Veränderung der Erde:

1) Ehe die Erde mit Gewächsen, welche die Nahrung der lebendigen Geschöpfe werden musten, besetzet werden konte, muste die Austrocknung eines Theils der Erde nothwendig erfolgen. Dis geschahe daher dadurch, daß das Wasser, so vorher die Erde um und um bedeckte, sich zusammenziehen, und in gewisse große Wasserbehältnisse treten muste. Denn מקוה ist hauptsächlich von dem Samlen der Gewässer in gewisse Behältnisse, davon auch מקוה benant wird, bekant, und אל מקום אחד drücket nicht nothwendig ein einiges Behältnis aus, sondern es stehet als eine Partikel, sie sollen vom Lande abgezogen, und zusammen gesammelt werden. Von der Benennung des trockenen Landes und der Wassersamlung ist eben das, als V. 5. u. 8. zu urtheilen. Es wird auch hier nichts anders gesaget, als: So entstand der Unterschied zwischen festem Lande und Gewässern. Denn ים ist bey den Hebräern eine algemeine Be-

nennung aller großen Wasserbehältnisse, nicht blos der sogenanten großen Weltmeere.

2) Das trockene Land muste hierauf mit allen seinen Gewächsen, welche sich von Zeit zu Zeit vermehren, und auf der Erde fortpflanzen solten, besetzet werden. ארשא ist hier ein algemeines Wort, so alles, was an Gewächsen aus der Erde hervorwächset und grünet, begreifet, wie der übrige Gebrauch, und selbst hier die Eintheilung des ארשא in עשב und עץ beweiset, da עשב das kleinere Kraut oder die kleinere Gewächse bezeichnet, wie durch den anderweitigen Gebrauch leicht bestättiget werden könte, wenn es nötig wäre, und hier einigen Einflus hätte. ארץ beziehet sich hier blos auf die beständige Fortpflanzung aller verschiedenen Arten der Gewächse auf der Erde, sie mag geschehen, auf welche Art sie wolle, da es nicht blos den Samen, sondern überhaupt alles durch Fortpflanzung entstandene bedeutet, obgleich auch hier der Begrif des Samens beybehalten werden könte, so aber hier auch keinen Einflus hat, weil so viel gewis gesaget werden soll, es seyn alle verschiedene Arten der irdischen Gewächse in der Absicht, daß sie sich beständig auf der Erde erhalten und fortpflanzen solten, von Gott geschaffen. Das übrige ist alles schon durch das vorige klar.

§. 88.

§. 88.

Vom vierten Tage der Schöpfung erzählet Moses folgendes:

V. 14. „Gott befahl ferner: Die Lichter, so
„an der Feste des Himmels stehen, sol-
„len dienen, auf der Erde den Tag
„und die Nacht zu unterscheiden, und
„zu Zeichen der Abtheilung für die Mo-
v. 15. „nate, Tage und Jahre. Daher sol-
„len sie an der Feste des Himmels als
„Lichter stehen, der Erde (wechsels-
„weise) ihr Licht zu ertheilen, und wie
„es Gott befohlen, so geschahe es.
v. 16. „Gott hatte nämlich die beyde gröste
„Lichter zu dieser Absicht bereitet, das
„allergröste Licht, um den Tag zu re-
„gieren, und das kleinste Licht unter
„beyden, die Nacht zu regieren, und
v. 17. „nebst diesem auch die Sterne. Gott
„stelte sie daher ietzt an der Feste des
„Himmels auf, um der Erde (zu ver-
v. 18. „schiedenen Zeiten) zu leuchten, näm-
„lich um den Tag und die Nacht zu re-
„gieren, und durch ihr verschiedenes
„Licht die Zeit des Lichts und der Fin-
„sternis zu unterscheiden. Es gieng
„auch so gleich alles so, wie es Gott
v. 19. „haben wolte. Und so verlief bey aber-

„maligem Wechsel der Zeit des Lichts „und der Finsternis der vierte Tag der „Welt.“

Wenn wir zuförderst dieses Tagewerk mit den vorhergehenden vergleichen, so fält es schon leicht in die Augen, daß hier nicht erst der Wechsel des Tages und der Nacht auf der Erde entstanden sey, so bereits nach der ausdrücklichen Erklärung Mosis am ersten Tage geschehen war. Daß die Sonne hier zuerst erschaffen sey, saget Moses nicht, sondern das יהי V. 14. behält er nach der Analogie aus den vorhergegangenen Tagewerken bey, es beziehet sich aber deutlich auf das folgende להבדיל und saget folglich nicht, daß diese Lichter erst entstehen, sondern dazu gereichen solten. Die Unterscheidung des Tages und der Nacht kan entweder auf die Verursachung ihres wirklichen Wechsels oder auf die Unterscheidung beyder Zeiten durch das verschiedene Licht, so die Erde empfänget, gehen. Das erste kan die Absicht Mosis nicht seyn. Denn der Wechsel der Tages- und Nachtzeit mochte herrühren, woher er wolte, so war er doch vorher schon wirklich vorhanden, und entstund nicht erst an diesem Tage. Er erkläret sich aber auch ganz deutlich durch das folgende, daß diese übrige Himmelskörper das verschiedene Licht der Erde bey Tage und bey Nacht bestim-

bestimmen solten, daher Gott nicht blos die Sonne, sondern auch den Mond nebst den übrigen Sternen an dem Himmel ordnete להאיר על הארץ, und eben hierdurch den Tag und die Nacht zu regieren, und durch ihr Licht einen Unterschied zwischen Tag und Nacht auf der Erde zu machen. Die Sonne war also zum beständigen und einigen Tageslichte von Gott verordnet, der Mond und die Sterne aber, mit ihrem Lichte die Nacht zu erleuchten, da sie mit ihrem Lichte der Erde am Tage Dienste zu leisten nicht im Stande sind. Mit dieser Absicht verbindet Moses gleich die andere, daß sie zu Zeichen und Zeiten, das ist, nach dem sonst bekanten Gebrauch von אות; zu Abtheilungszeichen der Zeiten gereichen sollen. Sie sollen nämlich die מועדים bestimmen, so entweder die gesetzte und beständig abwechselnde Jahrszeiten, Frühling, Sommer, Herbst und Winter sind, oder noch füglicher, weil sie den Tagen und Jahren beygefüget werden, die Monate, welche unter dieser Benennung sonst der Bestimmung des Mondes beygeleget werden Ps. 104, 19. Tage und Jahre aber kan nichts anderes heißen, als die Zahl der Tage, so die Jahre ausmachen. Denn der Bestimmung der Tage, so fern sie der Nacht entgegen stehen, war vorher schon gedacht, und hier sind ימים offenbar natürliche Tage von 24 Stunden, die folglich

Tag und Nacht zugleich begreifen, wie Moses diesem verschiedenen Gebrauch vorher schon gefolget. Denn bald setzet er יום und לילה als die Zeit des Lichts und der Finsternis einander entgegen, bald machet ihm Abend und Morgen oder die Zeit des Lichts und der Finsternis einen Tag aus. Im ersten Theil dieses Verses hatte er בין auf die erste Art im Gegensatz der Nacht gebrauchet, im letzten Theile brauchet er es deutlich auf die letzte Art im Gegensatz der Jahre und Monate. Was also an diesem Tage geschahe, kam darauf an, daß theils die Unterscheidung der Tage und Nächte durch das Sonnen- und Mondenlicht auf der Erde anging, theils die Eintheilung der Zeiten der Erde nach Monaten und Jahren ihren Anfang nahm. Die Monate werden eigentlich durch den Umlauf des Mondes um die Erde bestimmet, und die Jahre beruhen auf der Sonne, oder auf dem Umlauf der Erde um die Sonne. Daß diese Eintheilung der Zeiten auf der Erde ihren Anfang an diesem Tage genommen habe, erzählet Moses allein, wie sie eigentlich ihren Anfang genommen haben müsse, konte er seinem Volke nicht erzählen, und mochte es auch vielleicht selbst nicht richtig genug einsehen. Denn daß er volständige astronomische Kentnis von dem Planetensystem, dazu unsere Erde gehöret, gehabt haben solte, ist nicht zu

vermu-

vermuten. Der Naturforscher weis, daß die Erde außer der Bewegung um ihre Axe, so Tag und Nacht bestimmet, noch eine Bewegung in einer elliptischen Laufbahn um die Sonne habe, welche sie in etwas mehr als 365 Tagen vollendet, wodurch die Sonnenjahre bestimmet werden, und die Zahl ihrer Tage. Vom Monde ist bekant, daß er die Monate durch seinen Umlauf hauptsächlich bestimme, obgleich die Sonnenmonate nach jenem Sonnenjahre eigentlich eingerichtet sind. Kurz: Es lässet sich durch Vergleichung der mosaischen Erzählung von dem, was an Veränderung auf der Erde an diesem Tage entstanden sey, mit der Naturkunde selbst leicht erkennen, daß an diesem Tage die Einrichtung des ganzen Planetensystems unserer Sonne in Absicht der ordentlichen Bewegung der dazu gehörigen Planeten gemacht, und besonders die Bewegung der Erde um die Sonne, und des Mondes um die Erde, und mit ihr um die Sonne angegangen sey. Auf solche Art fingen die Lichter des Himmels an, zur Distinktion des Tages und der Nacht durch die verschiedene Erleuchtung zu gereichen, uud die Monate und Jahre der Welt nahmen ihren Anfang. Hiermit war als die nächste Folge die Abwechselung der Jahrszeiten auf der Erde verbunden, welche folglich an diesem Tage gleichfals anging. Hierdurch ist V. 14. hinlänglich erläutert;

läutert, und zugleich klar, daß hauptsächlich bey V. 15. auf die letzte Worte zu sehen sey. V. 16. kan ויעש als ein Plusquamperfectum erkläret werden: Gott hatte diese eben dazu bereitet, die Sonne, der Erde des Tages Licht zu ertheilen, und den Mond, der Erde des Nachts zu leuchten, und außer diesen noch die Sterne, welchen nichts beygefüget wird. Daher stelte er sie ietzt am Himmel dazu auf, oder setzte sie in das Verhältnis gegen die Erde, daß dieses wirklich erfolgen konte, indem er nämlich die Erde ihre jährliche Bewegung antreten lies, und mit ihr den Mond in seinen ordentlichen Umlauf brachte. Will man aber lieber das Imperfectum beybehalten, so gehöret doch gewis ויעש zu לממשרת, und ist eben das, als er setzte sie in den Stand, daß die Sonne den Tag, und der Mond die Nacht regieren, und folglich die Erde zu diesen Zeiten verschiedenes Licht erhalten konte. Ich brauche mich nicht bey der Benennung der großen Lichter, welche Moses von der Sonne so wol als vom Monde gebrauchet, und daß er in Vergleichung beyder mit einander die Sonne das große, und den Mond das kleine Licht nennet, aufzuhalten. Da Moses alles nach der sinlichen Vorstellung beschreibet, konte er nicht anders reden, der Mond mochte sein eigenes Licht haben, oder nicht, es mochte unter den übri-

gen

gen Sternen noch größere Lichter geben, oder nicht. Was die Regierung des Tages und der Nacht sey, erhellet schon aus dem vorigen und aus der Sache selbst. Daß Sonne, Mond und Sterne in gebührender Abwechselung am Himmel von der Erde gesehen werden, beruhet auf eben derselben Bewegung der Erde und des Mondes, und zum Theil bey anderen Sternen auch auf ihrer eigenen Bewegung. Daher ist V. 17. leicht verständlich, und will man nicht diesen und den folgenden Vers als ganz gleichgültig mit V. 16. betrachten, wie bey allen Erklärungen geschehen müste, so ist die obgedachte Erklärung des ויעש durch das Plusquamperfektum vorzuziehen. אור und חשך wird hier, wie schon mehrmals vorher geschehen, mit יום und לילה gleichgültig gebrauchet. Wenn die Sonne scheinet, so ist auf der Erde die Zeit des Lichts, der bloße Mondschein findet in der Zeit der Finsternis Statt. Die übrige Sätze sind schon mehrmals erkläret.

§. 89.

V. 20. „Hierauf befahl Gott: Die Wasser
„sollen mit lebendigen schwimmenden
„Geschöpfen erfüllet werden, und Vö-
„gel sollen über der Erde an der Feste
v. 21. „des Himmels fliegen. Gott erschuf

„also die bekante große Wasserthiere,
„und alle schwimmende Thiere, welche
„die Wasser in verschiedenen Arten in
„großer Menge enthalten, und alles
„geflügelte Vieh nach seinen verschie-
„denen Arten, und es gerieth ihm al-
v. 22. „les so, wie er es haben wolte. Und
„Gott ertheilete ihnen den Segen, daß
„sie sich zahlreich vermehren, und das
„Wasser in den Meeren erfüllen kon-
„ten, und den Vögeln auf gleiche Art,
„daß sie auf der Erde ansehnlich sich
v. 23. „vermehren solten. Und so entstand
„bey abermaligem Wechsel der Zeit
„des Lichts und der Finsternis der
„fünfte Tag.“

Es bestehet also das Schöpfungswerk des fünften Tages in der Bildung der lebendigen Geschöpfe, die im Wasser und in der Luft leben solten, oder der schwimmenden und fliegenden Thiere. שרץ wird so wol von den Wassern gebrauchet, welche voll von solchen Geschöpfen sind, als auch von den Thieren selbst, welche in großer Menge beysammen sind und sich bewegen, daher das Nomen alles wimmelnde und in großer Menge sich vermehrende bedeutet, wie sonderlich bey den Fischen Statt hat, ob es gleich von diesen nicht allein gebrauchet wird. Siehe 2 B. Mos.

Mos. 1, 7. Hier wird blos von den Fischen oder allen Wasserthieren geredet, und nicht zugleich von den Würmern auf dem Lande. Was von dem Federvieh im folgenden gesaget wird, hat keine Verbindung mit dem Wasser mehr, und על פני mus nicht erkläret werden, über dem Himmel, sondern am Himmel oder gegen den Himmel, wie der Flug der Vögel in die Sinne fält. Siehe 1 B. Mos. 18, 16. V. 21. ist der Ausdruck תנינים, so die griechische Uebersetzung durch κήτη erkläret, ein algemeiner Name, welcher nicht blos eine Art, als Schlangen von der größern Art, sondern überhaupt alle sehr große und lange Wasserthiere bezeichnet, auch Crocodille u. d. gl. רמש drücket nicht blos das aus, was wir durch Kriechen eigentlich bezeichnen, sondern überhaupt sich auf dem Bauche bewegen, daher es auch von schwimmenden Thieren gebrauchet wird, ja selbst von den vierfüßigen Thieren, die nicht, wie die Menschen, aufgerichtet gehen. Siehe Ps. 104, 20. Es ist daher dem Ursprung nach nicht völlig mit ארץ einerley, obgleich die Nomina רמש und ארץ oft gleichgültig gebrauchet werden. Das Segnen V. 22. wird nicht blos vom Wünschen des Guten selbst bey Menschen gebrauchet, und bey Gott bedeutet es allemal Gutes ertheilen. Besonders segnet Gott die Menschen, und auf ähnliche Art

andere

andere lebendige Geschöpfe, durch viele Nachkommen und Kinder, daher wird der Segen Gottes auch in der Schöpfungsgeschichte beständig mit der Fruchtbarkeit und Vermehrung der lebendigen Geschöpfe verbunden, und ein göttlicher Segen ist hier eine starke Vermehrung des Geschlechts. Er ertheilete ihnen folglich zugleich mit der Schöpfung das Vermögen zur Vermehrung und Fortpflanzung ihres Geschlechts, und die Vorstellung des göttlichen Sprechens ist hier von ganz ähnlicher Art, als in der übrigen Erzählung. Moses saget kurz: Gott machte sie zur zahlreichen Vermehrung fruchtbar.

§. 90.

V. 24. „Gott befahl hiernächst: Das feste „Land soll Thiere von verschiedenen Ar„ten hervorbringen, große vierfüßige „und kleine kriechende Thiere, und alle „wilde Thiere nach ihren verschiedenen „Arten, und wie es Gott befahl, so
v. 25. „geschahe es. Auf solche Art schuf Gott „die wilde Thiere der Erde nach ihren „verschiedenen Arten, und die vierfüßige Thiere nach allen ihren Arten, und „alle kriechende Thiere nach ihren verschiedenen Arten, und alles wurde gerade so, wie es die Absicht Gottes erforderte.

v. 26. „forderte. Endlich sprach Gott: Nach
„allem wollen wir endlich Menschen,
„die uns ähnlich seyn sollen, und
„gleichsam hierin ein Bild von uns
„sind, machen. Sie sollen über alle
„Fische, so das Wasser enthält, über
„die am Himmel fliegende Vögel, über
„das größere Vieh des Landes und
„das ganze Land selbst, und über al-
„les kleinere Vieh, so auf dem tro-
„ckenen Lande lebet, Gewalt haben.
v. 27. „Gott schuf also Menschen, die sein
„Bild waren, Menschen, die Gott
„selbst als ein Bild vorstelleten, schuf
„er an ihnen, und zwar vom männ-
„lichen und weiblichen Geschlecht er-
v. 28. „schuf er sie. Er ertheilete ihnen zu-
„gleich den Segen, daß sie sich zahl-
„reich vermehren, die ganze Erde be-
„setzen, und sie beherrschen, und über
„die Fische in den Gewässern, über
„die am Himmel fliegende Vögel, und
„über alle auf dem festen Lande leben-
v. 29. „de Thiere Gewalt haben solten. Gott
„redete sie hierauf an: Euch ertheile
„ich alle durch den Samen sich be-
„ständig fortpflanzende Kräuter, wel-
„che die ganze Erde erzeuget, und alle
„sich fortpflanzende Bäume, auf wel-
„chen Baumfrüchte wachsen, davon

v. 30. „ihr eure Nahrung haben sollet. Und „auf gleiche Art gebe ich allen Thie„ren der Erde, allen Vögeln des Him„mels, und allen auf dem festen Lan„de sich aufhaltenden lebendigen Ge„schöpfen alle grünende Kräuter zu ih„rer Nahrung. Wie es Gott gewolt „hatte, so entstanden auch diese Ge„schöpfe. Es war auf solche Art
v. 31. „alles, was Gott geschaffen hatte, „volkommen auf die Art vorhanden, „wie es die göttliche Absicht erfordert „hatte. Und so war bey dem aber„maligen Wechsel der Zeit des Lichts „und der Finsternis der sechste Tag „der Welt verlaufen."

Das letzte Tagewerk gehet demnach auf die Besetzung des festen Landes der Erde mit lebendigen Geschöpfen, und fasset folglich in sich:

1) Die Schöpfung der auf dem trockenen Lande lebenden Thiere. בהמה, רמש und חיתו ארץ ist unstreitig die zu den mosaischen Zeiten bekante und in den folgenden Büchern des A. T. mehrmals befindliche Eintheilung der auf dem festen Lande lebenden Thiere, daß das erste Wort das größere zahme Vieh, so von Menschen gezogen und gewartet

wartet wird, das andere, das kleinere, und das dritte das ohne Zucht der Menschen wilde umherlaufende Vieh bezeichnet, folglich kurz, alle Arten der Thiere, welche sich auf dem festen Lande befinden, schuf Gott an diesem Tage. Die besondere philologische Anmerkungen setze ich als bekant voraus, und der Verstand selbst bedarf keiner weiteren Erläuterung.

2) Die Schöpfung der Menschen, welche Moses hier nur im algemeinen beschreibet, weil er die bereits vorhandene ältere Nachricht nachmals C. 2. beyfügen wollen. Die Umstände, auf welche es hierbey ankomt, sind

a) Die Gott beygelegte Rede: Lasset uns Menschen machen u. s. w. welche sowol in Absicht ihrer eigentlichen Natur und Bestimmung als auch in Absicht ihres Inhalts einige Erläuterung bedarf. Es verstehet sich von selbst, daß sie eben so gut zu den sinlichen und menschlichen Vorstellungsarten gehöre, als alle andere Gott in dieser Erzählung beygelegte Reden. Wer die ganze älteste Erzählungsart vergleichet, wird nichts weiter darin finden, als dieses: Nach so vielen großen Werken, welche Gott für die Erde veranstaltet hatte, folgte nun endlich das wichtigste. Den Menschen, den Herrn aller dieser zahlreichen

Geschöpfe, ertheilete Gott jetzt der Erde, denjenigen, auf welchen seine ganze Absicht bey dem großen Werke der Schöpfung der Erde, gegangen. Sind nicht alle wirklich vorhandene große Weltkörper um der Menschen willen gemacht, und müssen sie folglich gewis andere große Absichten auf andere vernünftige Geschöpfe haben, so müssen wir hier gestehen, daß Moses, was er erzählet, blos so fern erzählet habe, als es zum Vortheil für die Menschen gereichen konte, folglich daß seine ausführlichere Geschichte einzig und allein auf die Einrichtung unserer Erde gehe. Der Geschichtschreiber der Erde ist er allein, nicht aller von Gott gebildeten Welten und ihrer Bewohner. Der ganzen mosaischen Art zu erzählen ist auch diese Vorstellung ähnlich. Wenn die Welt gänzlich ins Verderben gerathen ist, und Gott eine Strafe verfügen will, wird sein Vorsatz durch eine Rede Gottes bey sich selbst ausgedrücket C. 6, 5. und auf gleiche Art, wenn er nach der Sündfluth die Vertheilung der Menschen in mehrere Gegenden der Erde für nothwendig erkennet C. 11, 6. 7. Wenn Menschen sich etwas vorsetzen, so sprechen sie es bey sich selbst, und je wichtiger das Werk ist, was sie unternehmen wollen, desto mehr wird diese Art der Vorstellung gebrauchet. Man hat also auch nicht Grund genug, auf gewisse Personen zu gedenken, mit welchen

chen Gott dieses geredet haben solle, wenn es an sich nicht eine Mehrheit in Gott selbst giebt, welche aus einer solchen Rede selbst nicht folget, obgleich die Frage aufgeworfen werden kan, ob hierauf die gebrauchte mehrere Zahl sich beziehe. Diese Frage setzet aber bereits die Erweislichkeit einer Mehrheit in Gott selbst voraus, ehe sie aufgeworfen werden kan. Denn wenn es eine solche nicht giebt, so kan niemand darauf fallen, daher ist es auch nicht zu einem wahrscheinlichen Grunde in der Lehre von der Dreyeinigkeit zu gebrauchen, obgleich, nachdem diese Mehrheit in Gott aus anderen Stellen erwiesen worden, mit Recht behauptet werden kan, daß hieraus sich der natürlichste Grund der in dieser Vorstellung von Gott gebrauchten mehreren Zahl angeben lasse. In der biblischen Theologie kan uns also dieser Umstand wenig dienen. Es fält in die Augen, daß אדם kein eigenthümlicher Name sey, sondern ein collektives Nomen von den Menschen überhaupt, weil es gleich auf beyde, Mann und Frau, angewandt wird. צלם ist an sich ein uneigentlicher Ausdruck, so vom Schatten hergenommen ist, und selbst zuweilen einen Schatten dedeutet, Ps. 39, 7. und hiervon bedeutet es ein Bildnis oder eigentlich einen Schattenris, weil die älteste Gemählde vermittelst der Nachzeichnung des Schattens gemacht worden, folg-

lich wird der Vorzug des Menschen darin gesetzet, daß er gleichsam ein Abris und eine sichtbare Vorstellung von Gott auf der Erde seyn solte. דמות ist gänzlich gleichgültig mit צלם, obgleich ein eigentlicherer Ausdruck, wie es auch C. 5, 1. 3. gleichgültig stehet, enthält aber blos eine algemeine Bestimmung, daß der Mensch eine gewisse Aehnlichkeit mit Gott haben solle, in Absicht deren er ein sichtbarer Abris Gottes genant werden könne. Es wird aber nicht genauer bestimmet, worin diese Aehnlichkeit bestanden, daher dieses erst am Ende, bey der genaueren Untersuchung der ersten Bestimmung und des ersten Zustandes der Menschen, genauer erkläret werden mus. Gott fähret fort: Solche uns ähnliche Menschen wollen wir zu Herren über alle irdische Geschöpfe bestimmen. Dieses wird hier blos als eine Folge der Aehnlichkeit bestimmet, obgleich nicht daraus geschlossen werden kan, daß hierin die Aehnlichkeit bestehe, welches wenigstens erst andere Beweise erfordern würde. Die folgende Eintheilung der Geschöpfe gehet hauptsächlich auf die lebendige, womit nothwendig die Herrschaft über das übrige der Erde, so für die lebendige Geschöpfe zum Gebrauch bestimmet war, verbunden ist. Denn בבהמה ובכל הארץ kan an der Stelle, wo es stehet, nichts anderes heißen, als alle Thiere, so auf dem festen Lande leben, im Gegensatz

genſatz gegen die im Waſſer und in der Luft lebende Thiere, wenn nicht etwa bey בכל das Wort חיתו ausgefallen iſt, welches die Analogie zu erfordern ſcheinet.

b) Das V. 27. erwähnte wirkliche Entſtehen beyder Menſchen wird erſt C. 2. ausführlicher beſchrieben, und die hier gebrauchte Ausdrücke ſind dieſelbe, als vorher. Gott ſegnete ſie hierauf, V. 28. ſo auf gleiche Art zu verſtehen, als V. 22. daß er ihnen das Vermögen zur Fruchtbarkeit gegeben, um ſich reichlich auf der Erde zu vermehren, und die ganze Erde zu bevölkern. Er übergab ihnen alle irdiſche Geſchöpfe zur Beherſchung, das iſt, zum freyen Gebrauch nach ihren Bedürfniſſen, oder er machte ſie zu Herrn der Erde. Beſonders wies er ihnen ihre Speiſe an den Feld- und Baumfrüchten an, weil die Menſchen noch unerfahren waren, und nicht wuſten, was ſie genießen ſolten, und ihre eigene Begierde ſie dennoch bald zum Eſſen nötigen muſte. Für dieſen erſten Anfang der Erde war folglich der Gebrauch der lebendigen Geſchöpfe noch nicht verordnet, davon ſich die Urſachen leicht einſehen laſſen. Auf gleiche Art werden die auf der Erde befindliche Gewächſe den übrigen lebendigen Geſchöpfen zum Unterhalt V. 30. beſtimmet. Hier wird nun endlich die algemeine Billigungsformel

beygefüget, welche auf alles, was Gott erschaffen hat, gehet, so nicht nur gut, sondern auch sehr gut und vortreflich eingerichtet genant wird. Sondern wir also das blos menschliche gänzlich ab, so wird kurz gesaget: So war also von Gott alles, was die Erde enthält, aufs volkommenste und beste, wie es die Absicht Gottes bey der Erde und bey einer jeden Art von Geschöpfen erforderte, eingerichtet.

§. 91.

Die in dieser Erzählung enthaltene theologische Wahrheiten bedürfen nun keiner sehr ausführlichen Erläuterung. Denn es erhellet:

1) Daß nichts in der Welt von ohngefähr die Einrichtung habe, die es wirklich hat, sondern alles bis auf die geringste Arten von Geschöpfen von Gott weislich gebildet worden, so ohne dis die Betrachtung der Natur selbst bestättiget.

2) Daß Gott in der Welt alles volkommen gut eingerichtet habe, so nichts anderes heißen kan, als wie es seinen eigenen Absichten gemäs war, ohne daß etwas in der Einrichtung Gottes anders seyn konte, als es wirklich war, wenn er seine Absichten wirklich erfüllen wolte.

wolte. Die Frage von der besten Welt ist blos philosophisch, und beruhet auf Worten. Eine Welt, die von Gott so eingerichtet war, daß seine große Absichten dadurch erreichet, und ohne diese Einrichtung nicht erreichet werden konten, ist unstreitig die beste unter allen möglichen Einrichtungen, und ein jeder mus auch von selbst zugeben, daß auch die Absichten Gottes in aller Betrachtung die beste gewesen. Nur das nachmals in der Welt entstandene Böse haben manche gebrauchet, dieses zu läugnen, aber aus Gründen, welche die Präscienz Gottes selbst aufheben müsten, wenn sie richtig seyn solten. Hier gehet uns die Frage nicht an, da wir den Ausdruck der besten Welt gänzlich entbehren können, obgleich in der Sache selbst mit dem Satze, daß die von Gott in der Welt gemachte Einrichtung, deren gesamte Folgen er zugleich untrüglich vorher gesehen, und, wenn er es für gut befunden, leicht hätte vernichten können, der göttlichen weisen Absicht dennoch am gemäßesten gewesen sey, nichts unrichtiges gesaget wird.

3) In sechs Tagen hat Gott alles, was zur Erde gehörete, völlig eingerichtet und ausgebildet, davon Moses zwar die Absicht nicht bestimmet, aber so viel wird man doch aus seiner ganzen Beschreibung von selbst schlie-

ßen, daß er den Schöpfer in einer solchen Größe und Macht beschreibe, daß er gewis durch eben das Wort, so der Erde ihr Licht ertheilete, ihr auch ihre völlige Einrichtung hätte verschaffen können. Aus der ganzen Absicht Mosis bey der ausführlichen Erzählung dieser Geschichte erhellet, daß dadurch den Menschen die Betrachtung der Schöpfung und die volständige Einsicht ihrer ganzen Beschaffenheit erleichtert werden sollen. So gut durch die Kentnis der Schöpfung überhaupt, als durch die Eintheilung derselben nach gewissen Tagewerken solte den Menschen gelehret werden, daß die ganze Einrichtung der Welt von dem Gott, dessen Gottesdienst Moses Ausschließungsweise unter den Israeliten einführen muste, ganz allein gemacht sey. Denn Gott stellet jederzeit diese Werke zum Beweise auf, daß die Erde, welche er allen ihren Theilen nach allein gebildet habe, auch ihm allein als Gott zugehören könne, folglich daß kein anderer auf der Erde verehret werden dürfe, als er, der alles geschaffen habe. Die tägliche Erinnerung hieran, welche zu allen Zeiten den Menschen ungemein nothwendig gewesen, wird hierdurch sehr befördert. Wenn die ganze Masse der Erde mit allem, was sie in ihren inneren Theilen enthält, der Wechsel der Arbeits- und Ruhezeiten oder des Tages und der Nacht, die Luft, so uns umgiebet,

giebet, und ihre Bequemlichkeit für das menschliche Leben, der Regen, so die Erde tränket, das Wasser, eines der unentbehrlichsten Dinge beym täglichen Leben der Menschen, die bequeme Gegenden der Erde zur Wohnung für Menschen, alles, was sich an Gewächsen von größerer und kleinerer Art auf der Erde befindet, der Wechsel der Jahre und Monate, und mit diesem der verschiedenen Jahrszeiten auf der Erde, alles, was an lebendigen Geschöpfen im Wasser, in der Luft und auf dem trockenen Lande vorhanden ist, vom grösten bis zum kleinsten, durch die Einrichtung, welche Gott in der Welt gemacht hat, entstanden ist: was bleibet uns auf der Erde übrig, was nicht dieser Einige Gott, der Schöpfer der Erde, derselben ertheilet hätte? Was bleibet übrig von allem, was wir auf der Erde gebrauchen und nutzen, und dessen Unentbehrlichkeit wir öfters mit der schmerzlichsten Empfindung fühlen müssen, was uns nicht beständig erinnern müste, daß nichts sey, es sey so gros oder klein, als es wolle, was uns nicht Gott, den Schöpfer, als unseren Einigen Wohlthäter vorstelle? Man verstehe mich indessen gar nicht so, als ob ich meinete, Moses erzähle dis nur in solchen Absätzen nach Tagen, so unstreitig der ganzen mosaischen Erzählungsart entgegen seyn würde, wenn es nicht auch wirklich in solchen

Absätzen nach sechs Tagen erfolget wäre. Ich behaupte folglich, daß auch darauf bereits die Absicht Gottes selbst gegangen, warum er nach seinem freyen Wohlgefallen diese Art zu handeln wirklich erwählet habe. Denn bey der Schöpfung selbst ging unstreitig schon die Absicht Gottes dahin, die Schöpfung als einen Spiegel der göttlichen Macht und seiner alleinigen Gottheit den Menschen vorzustellen. Daher dis nicht allein die Absicht ist, warum Moses es nach sechs Tagen erzählet, sondern auch warum Gott nicht alles auf einmal geschaffen, sondern selbst sechs wirkliche Tage zur Ausbildung der Erde bestimmet hat. Dis machet folglich den Endzweck einer sechstägigen Schöpfung der Erde aus, aber es entdecket zugleich eine Absicht der Schöpfung überhaupt, oder vielmehr, wenn man richtig reden will, einen Gebrauch derselben, welchen der Absicht Gottes nach die Menschen davon machen sollen. Denn an sich ist die Antwort sonderbar, wenn man fräget, wozu Gott die Welt, und folglich auch in dieser die Menschen geschaffen habe, und darauf antwortet: Damit die Menschen ihn erkennen solten. Denn wenn man nun weiter fräget: Konte es denn Gott etwas helfen, daß er von Menschen erkant wurde? so mus man billig antworten: Nein, sondern das Glück und Beste der Menschen erforderte es, daß sie ihn erkennen mu-

sten.

sten. Es entstehet also wieder die Frage, wozu Gott denn Menschen geschaffen wissen wollen, und folglich die ganze Erde für Menschen bequem eingerichtet habe. Indessen, sage ich, ist es unläugbar, daß Gott von den Menschen aus den Geschöpfen und ihrer Schöpfung erkant werden wollen. Der siebente Tag, welcher Gott eine Ruhe beyleget, wird der unläugbaren Verbindung nach in Beziehung auf das von Gott verordnete wöchentliche Schöpfungsfest erwähnet, das eben deshalb mit der Schöpfungsgeschichte gleich selbst verbunden wird, weil an dieser Gott beständig, als der Einige Schöpfer Himmels und der Erde, erinnert werden solte, daran den Israeliten beständig ihre strenge Ruhe an jedem siebenten Tage eine sinliche Erinnerung nach der ganzen sinlichen Verfassung des A. T. seyn solte. Daß Gott indessen die Erde blos und hauptsächlich zu seiner Ehre geschaffen habe, und die Glückseligkeit der Menschen erst ein Nebenzweck sey, kan daraus nicht geschlossen werden. Wenn man hier Ps. 19, 1. Röm. 1, 20. anführet, so beweisen diese Stellen, daß Gott als der Einige Gott und Urheber aller Geschöpfe aus diesen und ihrer Schöpfung erkant werden wolle, und dis hat allemal seine Richtigkeit. Die eigentliche Absicht aber hiervon ist allein das Beste der Menschen, weil das Erkentnis Gottes der einige

Weg zu ihrer Glückseligkeit war. Wenn die heilige Schrift saget, die Erde verherliche Gott, sie verkündige, preise und besinge seine Ehre, so heißet dis nichts anders, als Gott werde aus derselben in seiner Volkommenheit und Größe erkant, davon wieder das Glück der Menschen die Absicht ist. Hauptsächlich aber preiset die heilige Schrift die Güte des Herrn in den Werken der Schöpfung, davon sonderlich der 8te, 104te, 145ste und andere Psalme zu vergleichen sind. Nach ihr wird folglich ganz richtig die Glückseligkeit der Geschöpfe, besonders bey der Erde der Menschen, zum Hauptzweck der Schöpfung gemacht. Indessen kan auch die Verherlichung Gottes nicht füglich ein Nebenzweck genant werden. Sie ist eigentlich das Mittel, ohne welches jener Endzweck nicht erreichet werden konte, daher wenn man es ja nach den verschiedenen scholastischen Eintheilungen der Endzwecke benennen will, so kan man es eher den nächsten Endzweck nennen, weil er als ein Mittelendzweck vor der Erreichung des letzten Endzwecks vorhergehet. Indessen ist hier alles so leicht, daß es hier gar keiner solchen scholastischen Terminologie und Eintheilungen bedarf.

§. 92.

Der Anfang des anderen Capittels bey Mose B. 1:3. ist noch ein Theil der vorhergegan-

gegangenen Schöpfungsgeschichte, weil die Erzählung nach den Tagen noch fortgesetzet wird, und V. 4. erst ein neuer Anfang folget. Was er vom siebenten Tage saget, ist folgendes:

C. 2, 1. „So waren denn (binnen sechs Ta-
„gen) Himmel und Erde und alle
„dazu gehörige zahlreiche Geschöpfe
v. 2. „volkommen gebildet. Daher machte
„Gott am siebenten Tage diesem sei-
„nem bisherigen großen Geschäfte
„gänzlich ein Ende, und hörte an die-
„sem siebenten Tage auf, sein Ge-
„schäfte, so er bisher verrichtet, wei-
v. 3. „ter fortzusetzen. Deshalb hat Gott
„diesen jedesmaligen siebenten Tag zu
„einem feyerlichen und heiligen Tage
„verordnet, weil Gott selbst an die-
„sem, sein Geschäfte in Erschaffung
„der Welt weiter fortzusetzen, aufge-
„höret hatte.“

Nach dem bisher schon angeführten habe nichts weiter beyzufügen nötig, als folgendes:

1) Das V. 1. beygefügte צבא ist hier nach dem algemeinen Gebrauch von großen und zahlreichen Haufen oder von Mengen zu erklären. Bey dem Himmel ist es von der zahl-

reichen

reichen Menge der Sterne gewöhnlich, und bey Himmel und Erde zugleich gehet es auf die zahlreiche Menge so wol der Arten von Geschöpfen, als auch der dazu gehörigen einzelnen Geschöpfe. Dis erfordert hier auch die Verbindung mit der vorhergegangenen Erzählung von der Schöpfung des Himmels und der Erde überhaupt, und der einzelnen Arten von Geschöpfen insbesondere. Folglich lehret dieser Schlus, daß das Ganze so wol, welches Himmel und Erde genant wird, als auch alles, was an einzelnen Geschöpfen dazu gehöre, es möge zu den himlischen Körpern oder zu unserer Erde gehören, Gott für seinen Schöpfer erkenne, und wir schließen mit Recht daraus, daß Gott alles zu gleicher Zeit bereitet habe, wenn gleich die ausführlichere Erzählung Mosis blos die besondere Art, wie unsere Erde volständig ausgebildet worden, beschreibet.

2) V. 2. ist das Vollenden und Aufhören (ויכל und וישבת) völlig einerley. Denn שבת bedeutet sonderlich in der Construktion mit מ nicht allemal schlechterdings Ruhen, sondern blos von einem Werke abstehen, oder es nicht weiter fortsetzen, so hier mit der Endigung der Tagewerke in Verbindung stehet. Am ersten, zweiten, dritten u. s. w. Tage hatte Gott folgendes besondere, so die Volständig-

ständigkeit der Erde erfordert, geschaffen, aber am siebenten Tage schuf er nichts neues mehr. Daher ist an sich das Ruhen von der Arbeit, ob es gleich auf eine Gott anständige Art erkläret werden müste, selbst nicht einmal in den Worten Mosis gegründet. Indessen ist der Begrif des Ruhens von Geschäften nach dem hebräischen Gebrauch kein anderer, als der Unterlassung der Fortsetzung dieser Geschäfte.

3) Das Segnen und Heiligen des sieben-ten Tages ist gänzlich einerley, nämlich zu einem feyerlichen und heiligen Tage erklären, welchen alle Israeliten aufs sorgfältigste beobachten, und nach den göttlichen Vorschriften begehen solten. Wenn man 2 B. Mos. 20, 8. u. f. vergleichet, so ist kein Zweifel, daß dieser siebente Tag der nachmalige jüdische Sabbath sey. Da nun Mosis Absicht hauptsächlich auf die Israeliten ging, und dis Buch schon nach der Verordnung der Sabbathsfeyer geschrieben ist, welche schon vor der sinaitischen Gesetzgebung eingesetzet C. 16, 23. und vermuthlich bey der C. 15, 25. erwähnten Gelegenheit den Israeliten verordnet war, durch die Gesetze der beyden Tafeln aber recht feyerlich und nachdrücklich auf beständige Zeiten befohlen wurde: so erhellet daraus der Grund dieser Anmerkung, durch welche nämlich den Israeliten ihr Sabbath

nicht nur wichtig gemacht, sondern auch bey dieser Hauptabsicht der Sabbathsfeyer eingeschärfet werden solte, daß derselbe ein beständiges Schöpfungsfest und eine unaufhörliche Erinnerung sey, daß ihr Gott der Schöpfer Himmels und der Erde sey. Folglich saget Moses nicht: Darum hat Gott auf alle Zeiten der Welt den siebenten Tag geheiliget, sondern blos, er habe ihn deshalb ietzt, da alle Welt in der Abgötterey vertiefet sey, und den Einigen Schöpfer Himmels und der Erde, welcher eben deshalb auch nur der Einige wahre Gott seyn könne, ganz vergessen habe, ja da den Israeliten selbst nichts nötiger sey, als dieses beständig im Andenken zu behalten, daß ihr Gott, den sie allein verehren solten, der Einige wahre sey, weil er der Schöpfer Himmels und der Erde sey, zu einem beständigen Feste verordnet. Der siebente Tag war ihnen allemal zu einem strengen Ruhetage verordnet, zum Andenken, daß der Gott, welchen sie ehreten, die ganze Welt nach allen ihren Theilen geschaffen, und in sechs Tagen vollendet habe. Eben deswegen, weil dieser wöchentliche Ruhetag schon damals den Namen שבת führete 2 B. Mos. 16, 23. bedienet sich auch hier Moses recht geflissentlich des Wortes, davon diese Benennung abgeleitet ist. Es folget daher weder hieraus eine algemeine Verbindlichkeit, den siebenten Tag zu

feyern,

feyern, noch auch daß derselbe schon von den Erzvätern gefeyret worden. Es kan daher auch hieraus nichts neues weder zum dogmatischen noch zum moralischen Gebrauch geschlossen werden, ob man es gleich öfters entweder zum Beweise unserer Sonntagsfeyer gebrauchet, oder die Stelle selbst, um der allgemeinen Verbindlichkeit der Sabbathsfeyer zu entgehen, auf eine schwache und unwahrscheinliche Art ausleget, und die Lehre von der Sabbaths- und Sonntagsfeyer dadurch verwirret. Die übrige Worte haben keiner Erläuterung nötig. Das בראׁ לעשות ist der hebräischen Analogie sowol gemäs, als עמל לעשות Pred. 2, 11. und ähnliche Arten zu reden, daher keine Veränderung der Leseart nötig ist, gesetzt, daß auch der griechische Uebersetzer בראׁ gelesen haben solte, wie man etwa aus seiner Uebersetzung durch ἤρξατο schließet, so doch noch sehr zweifelhaft, ja unwahrscheinlich ist. Er hat wahrscheinlich, da er vorher בראׁ beständig durch ποιεῖν übersetzet hatte, hier nicht ἐποίησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι schreiben wollen.

§. 94.

Es füget nun Moses V. 4. u. f. eine andere Erzählung bey, die gar nicht nach den Tagewerken eingerichtet, und von der Vol-

ständigkeit ist, als seine vorhergegangene Erzählung. Sie hat eine solche Ueberschrift, wie andere genealogische Verzeichnisse oder ältere Erzählungen, welche Moses wahrscheinlich schon vor sich gefunden. V. 4:6. meldet etwas, so zur Schöpfungsgeschichte nothwendig gehören mus, weil es das erste Entstehen der Gewächse, ehe es Menschen auf der Erde gab, und ehe Gott die ordentliche Witterungen der Erde so einrichtete, wie sie seit vollendeter Schöpfung gewesen, betrift. Es hatte aber diese Nachricht blos ihre Beziehung auf das, was unmittelbar den Menschen angehet. Diesen hatte Gott bald nach der Schöpfung blos die Feldgewächse zur Speise angewiesen, und andere Nahrung hatten und gebrauchten sie noch nicht. Da sie nun Anfangs auch diese im Ueberflus hatten, ohne daß der menschliche Fleis sie bauen und warten durfte, so ist hier das Andenken des ersten Entstehens dieser menschlichen Nahrungsmittel erhalten, worauf gleich die Schöpfung des Mannes selbst V. 6. 7. die erste Wohnung desselben, in welche er gleich durch die Schöpfung versetzet worden V. 8:17. und die Bildung seiner Frau V. 18:24. beschrieben wird. Mit eben dieser Erzählung hänget sehr genau die Geschichte des Sündenfalls zusammen, und es ist hier der Ort nicht, aus einigen merklichen Spuren, die sich von der übri-

übrigen mosaischen Erzählung sehr deutlich unterscheiden, die Quellen dieser anderweitigen Erzählung genauer zu entdecken. Hier ist es genug, die Ursach zu sehen, warum Moses nach der volständigen Schöpfungsgeschichte noch diese blos einzelne eben dieselbe Schöpfung betreffende Umstände beyfüge. Ich halte mich bey genauer Erklärung der V. 4:6. nicht auf, welche uns zur Theologie nichts neues lehren. Ihr Inhalt komt darauf an: Als die erste Gewächse auf der Erde entstunden, waren die Umstände der Erde noch nicht, als nachmals. Was nachmals von selbst wuchs, wenn durch den Regen die Erde fruchtbar wird, wuchs noch nicht, und es gab auch noch gar keinen Regen. Der Menschen Fleis konte auch noch nichts bauen, weil es noch keine Menschen gab. Es stiegen aber bereits dicke Dünste und Nebel von der Erde auf, indem Gott die Erde erst austrocknete, und diese musten zugleich dienen, die erste Pflanzen zu nähren und in der Erde zu befestigen. Dis ist offenbar der erste Zustand der Erde am zweiten und dritten Schöpfungstage, wenn man es mit der vorhergehenden eigenen Erzählung Mosis vergleichet. Hierauf wird von der Schöpfung des ersten Menschen folgendes erzählet:

V. 7. „Gott schuf aber den ersten Menschen „aus der irdischen Materie, aus wel„cher die Erde selbst bestehet, und er „belebte ihn durch den lebendigen „Othem, welchen er bis ietzt durch sei„ne Nase erweiset, wodurch der Mensch
v. 8. „ein lebendiges Geschöpf wurde. Zu„vor aber hatte Gott bereits einen Gar„ten in der Provinz Eden auf der Mor„genseite derselben zubereitet, und in „diesen versetzte er ietzt den Menschen,
v. 9. „welchen er geschaffen hatte. In die„sem hatte Gott allerley Bäume von „lieblichem Ansehen und wohlschmecken„den Früchten aufwachsen lassen, mit„ten in demselben aber den Baum des „Lebens, nebst dem Baume, welcher „zur Unterscheidung des Guten und „Bösen dienen solte.“

Die Beschreibung der Lage des Paradieses V. 10-14. hat nichts für die Theologie erhebliches, daher ich bey deren Erläuterung, die in mehreren auch ganz eigentlich davon handelnden Schriften untersuchet ist, mich nicht aufhalte. Hierauf fähret Moses fort:

V. 15. „Gott versetzte also in diesen Garten „in Eden den ersten Menschen, damit „er denselben bauen und warten solte.

„Gott

v. 16. „Gott gab aber demselben folgende
„Verhaltungsbefehle: Von allen
„Bäumen in diesem Garten zu essen,
v. 17. „soll dir erlaubt seyn. Nur von die-
„sem Baume, welcher zur Unterschei-
„dung des Guten und Bösen dienen
„wird, sollst du nicht essen. So bald
„du dessen Frucht genießen wirst, soll
„dir der gewisseste Tod, (Strafe,) zu
„erwarten seyn.“

Um Stückweise den Inhalt dieser Erzählung zu bestättigen, so beschreibet

1) Der erste Theil derselben die Schöpfung des Mannes. Die Materie der Bildung nennet er עפר, so überhaupt die ganze Materie der Erde, welche ausgetrocknet in Staub verwandelt wird, ausdrücket, so wie אדמה die ganze Erde selbst bezeichnet. Gott bildete folglich aus derselben Materie, aus welcher die Erde selbst bestand, einen menschlichen Körper, der Anfangs ein lebloses Geschöpf war, so unstreitig bereits lehren solte, daß der menschliche Körper ein irdischer sey, welcher die irdische und sinliche Dinge nicht nur genießen könne, sondern auch zu seiner Erhaltung nothwendig bedürfe. Ob nun gleich יצר sonst von der Bildung der Gefäße durch einen Töpfer aus Thon gebrauchet wird, und sich Gott

auch öfters bey der Bildung des Menschen mit einem Töpfer, sein Werk aber oder den Menschen mit irdenen Töpfergefäßen vergleichet: so hat doch dis Wort weit algemeinere Bedeutungen, und wird mehrmals von der Bildung der Geschöpfe gebrauchet ohne diese Anspielung, daher dieser Gedanke Mosi wenigstens nicht mit Gewisheit hier beygeleget werden kan. In der Verbindung des lebendigen Othems ist die Idee des Einblasens nicht unnatürlich, und besonders den hebräischen Arten der Vorstellungen und zu reden völlig gemäs. Ein Hauch, Othem oder Wind von Gott belebet das todte und leblose (§. 79.), dadurch, daß der todte Körper anfänget Othem zu holen, und daß der Othem der Nase pfleget beygeleget zu werden, ist eine sehr bekante und den Hebräern gemeine Sache. Hingegen wenn man mit Veränderung eines Punkts erklären wolte, daß Gott einen Wind des Lebens in der Nase habe wehen lassen, würde es eine sehr unnatürliche Vorstellung seyn, in der Nase des Menschen einen Wind entstehen zu lassen, welcher darin, wie im Felde, wehen solte. Das ganze heißet nichts anderes, als Gott habe ihm durch seine alles belebende Kraft das Leben ertheilet, daß er Othem zu holen angefangen, und durch Othemholen sein Leben fortgesetzet. Da Moses in seiner ganzen Erzählung blos das äußerlich

und

und sinlich merkliche erwähnet, ohne das geringste von dem unsichtbaren und unsinlichen zu gedenken: so erwähnet er auch nicht das geringste von der vernünftigen und unsterblichen Seele des Menschen, wenn gleich deren Wirklichkeit selbst nach der heiligen Schrift gewis genug bleibet.

2) Der übrige Theil beschreibet die erste Wohnung der Menschen, ehe sie gefallen sind, nebst einigen darin besonders merkwürdigen Bäumen, und dem Verbot Gottes, die Frucht des Einen Baums zu genießen, mit der göttlichen Drohung im Fall des Ungehorsams. Die Wohnung wird mit der gewöhnlichen hebräischen Benennung eines Gartens beleget, ohne daß man gerade diesen Ausdruck im strengsten Verstande nehmen darf. Denn es wird blos eine große Gegend ihrer Anmuth und kostbaren Früchte wegen also benant, da eine anmuthige Gegend auch sonst ein Garten, oder ein Garten Gottes genant zu werden pfleget. An sich war es folglich eine Gegend der Erde von eben der Art, als andere Gegenden, die nach ihren verschiedenen Lagen, Boden und Früchten von verschiedener Anmuth und Fruchtbarkeit sind. Die älteste griechische Uebersetzung bedienet sich des Ausdrucks παράδεισος (פרדס Pred. 2, 5. Hohel. 4, 13. Neh. 2, 9.), welcher eigentlich von allen herr-

lichen, besonders prächtig mit Bäumen geschmückten Gärtens gebrauchet wird, und in den folgenden Zeiten ein gewöhnlicher Name dieser Gegend im N. T. Offenb. 2, 7. beym Sirach, Josephus und Philo ist. Die LXX übersetzet nicht nur hier, sondern auch an anderen Stellen, besonders wo von prächtigen Gärtens die Rede ist,]J durch παραδεισος 1 B. Mos. 13, 10. Jes. 1, 30. Jer. 29, 5. Obgleich das griechische Wort bey anderen reinen griechischen Schriftstellern bekant ist, so wird es doch deshalb noch nicht mit Recht für ursprünglich griechisch gehalten, die ältere Griechen aber räumen selbst ein, daß es nur ein fremdes Wort sey, und gebrauchen es hauptsächlich von persischen Gärtens als ein solches, und mit der ausdrücklichen Erklärung, wie Diodorus Siculus und Xenophon thun. Seit dem Gebrauch von dieser ersten Wohnung der Menschen unter den Juden, in der griechischen Bibel, und in den alten lateinischen Uebersetzungen derselben, daraus es auch in unsere theologische Sprache gekommen ist, ist es fast ein eigenthümlicher Name derselben geworden, welcher, so wie andere dergleichen Benennungen irdischer Dinge, nachmals auch auf die himlische Glückseligkeit übertragen ist. Eden wird hier richtiger als ein Name einer Provinz, denn als ein gemeiner Name des Vergnügens

gnügens betrachtet, so V. 10. und C. 4, 7. erfordert, zumal es ohne dis gewis ist, daß in der Gegend, wo das Paradies gelegen, eine Provinz dieses Namens befindlich gewesen, welche vermuthlich von der angenehmen Gegend also benant worden 2 Kön. 19, 2. Jes. 37, 12. Ezech. 27, 23. ob sie gleich erst später diesen Namen erhalten, den es für den ersten Anfang noch nicht bedurfte. Folglich war Eden nicht das Paradies selbst, sondern dieses eine Gegend in der Provinz dieses Namens. מקדם stehet in seiner bekanten Bedeutung, daß es auf der Morgenseite gelegen habe, und zwar nach den Umständen bey Mose selbst, am wahrscheinlichsten auf der Morgenseite dieser Provinz selbst, nicht der arabischen Wüste, in welcher Moses dieses schrieb, oder dem lande Canaan gegen Morgen. Durch die Mannigfaltigkeit und Schönheit der Fruchtbäume in dieser Gegend wird die Vorzüglichkeit derselben noch höher herausgestrichen. Denn so gut das letzte V. 9. allein auf das Paradies gehet, und nicht auf die ganze Erde, so gut mus auch das erste auf jenes allein gehen. Unter diesen Bäumen werden hauptsächlich zwey als die merkwürdigste angeführet.

Der eine heißet der Baum des Lebens, und hatte unstreitig seine Absicht auf das menschliche Leben und dessen Erhaltung C. 3, 22. nicht

nur

nur so fern er mit seinen Früchten zur Speise dienete, sondern auch so fern er eine stärkende Kraft für das menschliche Leben hatte, und den Tod abzuwenden gereichete C. 3, 22. Sprüchw. 3, 18. Manche verstehen durch das Leben das ewige Leben, und setzen die Wirkung desselben in die Verwandelung des irdischen Leibes in einen himlischen, welches wenigstens keinen historischen Grund hat, und auch wol von einer irdischen Frucht nicht erwartet werden kan. Daher wird es am richtigsten auf das natürliche und irdische Leben bezogen, und für ein Mittel gehalten, die anfängliche Unsterblichkeit des Leibes zu unterhalten. Ich weis zwar wohl, daß manchen dis unrichtig dünket, weil sie die Unsterblichkeit für eine natürliche Folge der ursprünglichen unzerrütteten Beschaffenheit des menschlichen Körpers ansehen. Es war dis auch unstreitig der Grund, durch welchen viele Ursachen des Todes aufgehoben wurden, welche ietzt vorhanden sind, aber Gott konte dem ohnerachtet das Leben mittelbar erhalten, wie wenigstens dazu auch der Genus der gemeinen Speisen erfordert wurde. Es ist daher auch kein natürlicher Grund zu vermuten vorhanden, daß die Frucht dieses Baums verboten gewesen seyn solte, welches man wol aus C. 3, 22. schließet. Man meinet auch wol, daß der Mensch sonst schon vor dem Fall würde unsterb-

unsterblich geworden seyn, so doch nicht geschehen dürfen, so lange der Fall noch möglich gewesen, damit der Tod nachmals die Strafe der Sünde werden können. Es ist aber von einem solchen Verbot nicht die geringste Spur vorhanden, und wenn man zuweilen geglaubet, es sey der Baum den Menschen noch nicht bekant gewesen, weil er in Vergleichung mit den übrigen Bäumen sehr unansehnlich gewesen sey, oder er habe vor dem Fall noch keine Früchte gehabt, oder es habe sehr lange gewähret, ehe die Früchte reif geworden: so sind dis lauter Vermutungen, die gar keinen Grund haben. Denn der wiederholte Genus dieser Frucht konte eben so wohl erfordert werden, als der öftere Gebrauch der Speisen, und es konte daher die Frucht ihre Wirkung nicht thun, wenn sie nicht weiter genossen wurde. Es konte ihn also der Mensch vor dem Falle kennen und genießen, ohne dadurch auch nach dem Falle unsterblich zu werden, indem eben dieses zu verhindern, der weitere Genus unmöglich gemacht wurde. Es lässet sich indessen aus C. 3, 22. muthmaßlich schließen, daß dieser Baum nur an dieser Stelle, und in einem oder wenigen Stücken gesetzet gewesen, so wie auch wol von anderen Arten der nachmals weit ausgebreiteten Arten von Bäumen damals nur einzelne Stücke vorhanden waren.

§. 95.

§. 95.

Der andere Baum ist uns um des Falls willen merkwürdiger, und wird der Baum der Unterscheidung des Guten und Bösen bey Mose genant. Von der Art der Bäume, zu welchen er gehöret, und von der Natur und Beschaffenheit seiner Früchte lässet sich aus der bloßen Benennung nichts bestimmen, andere Nachrichten von denselben aber haben wir nicht. Andere Beyspiele von so ernstlichen Verboten Gottes, als das bey diesem Baume gegebene Verbot, sind zu Beweisen hinlänglich, daß dergleichen Verbote, wenn sie an sich auch ihre höhere Absichten gehabt haben, dennoch auch ihre natürliche Ursachen zu haben pflegen. Man setze, es habe dieser Baum heilsame und nützliche Früchte getragen, wird es zu vermuten seyn, daß Gott, der alles auf der Erde zum Nutzen der Menschen geschaffen, und ihnen alles zum freyen Gebrauch übergeben hatte, eine so heilsame Frucht denselben, blos um ihren Gehorsam auf die Probe zu stellen, und noch dazu mit Strafen, welche die härteste für die Menschen waren, werde verboten haben? Ich weis zwar wohl, was man darauf mit mehrerer Beredsamkeit als Gründlichkeit zu antworten pfleget. Man erlaube mir aber, daß ich mit Worten nicht zufrieden bin, und Gott nach

Menschen

Menschen abzumessen, oder seine Denkungsart gänzlich nach dem unvolkommenen Muster elender Geschöpfe gegen ihn zu schildern, mich nicht überwinden darf. Alles, was Gott befielet und verbietet, und worin er folglich auch Gehorsam verlanget, hat lediglich seine Absichten auf den Nutzen der Menschen, nicht nur auf die Uebung seines Gehorsams überhaupt, sondern auch auf die Nutzbarkeit des Befohlenen, oder Schädlichkeit des Verbotenen für die Menschen selbst. Denn selbst den Gehorsam überhaupt fordert Gott nicht anders, als um des eigenen Glücks der Menschen willen, und daher nur in Dingen, die sein Bestes nothwendig machet, nicht in Dingen, welche blos dienen, ihn eines gewissen Nutzens oder Vergnügens zu berauben. Es ist dis alles hinlänglich aus der heiligen Schrift zu beweisen, obgleich hier der Ort nicht dazu ist. Hier führe ich es nur dazu an, die schon von andern vorgetragene Meinung zu bestättigen, daß diese Frucht nicht nur keine den Menschen nützliche, sondern auch keine blos unschädliche Frucht, deren Genus wenigstens Vergnügen hätte verursachen können, gewesen seyn könne. Es bleibet also wahrscheinlich, daß die Frucht, bey ihrem lieblichen Ansehen und bey ihrem guten Geschmack, dennoch eine äußerst schädliche Frucht für die Menschen gewesen seyn müsse. Auch die Folgen

gen lassen uns solches mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, obgleich bey dem allem der Hauptsitz des durch den Fall entstandenen Verderbens in der menschlichen Seele bleibet, weil allemal die Zerrüttung der Kräfte derselben und ihrer Begierden von größerer Wichtigkeit ist, als die Zerrüttung des Leibes, und jene eigentlich die einige Quellen der Sünden werden. Fräget man nach dem Ursprung der Benennung dieses Baums, und ob er dieselbe schon vor dem Fall geführet, oder erst nach dem Fall erhalten habe, so lässet sich davon zwar nichts völlig entscheidendes sagen. Es bleibet aber doch allemal wahrscheinlich, daß Gott diesen Namen selbst schon in dem folgenden Verbot V. 17. gebrauchet habe. Der Name drücket am richtigsten einen Baum aus, welcher zum Erkentnis oder zur Unterscheidung des Guten und Bösen bestimmet war, das ist, nicht so wol daran Gott selbst prüfen und erkennen wolte, ob der Mensch gut bleibe, oder böse werde, sondern vielmehr, daran der Mensch das Gute und Böse bey sich selbst unterscheiden solte, das ist, gewis überzeuget werden, daß er böse worden sey, und göttliche Strafe zu erwarten habe, und nicht mehr der unschuldige und glückliche Mensch geblieben, wozu er gleich Anfangs durch die Schöpfung bestimmet worden. Es wird sich aus der folgenden Erläuterung des Falls zeigen, wie

wie nothwendig es gewesen sey, daß der Mensch dieses selbst gewis wissen müssen, und was für Schwürigkeit sich gefunden, es zuverläs-sig zu wissen, ohne einen solchen von Gott bestimten außerordentlichen Beweis. Daher behält es auch selbst alle Wahrscheinlichkeit, daß dieser Name dem Baume eben durch das Verbot von Gott selbst beygeleget, und von den Menschen beybehalten worden, welche dadurch selbst an dem Namen ein beständiges Erinnerungsmittel der göttlichen Absicht bey den Menschen haben musten. Das übrige gehöret zur Erläuterung des göttlichen Verbots erst selbst.

Nach eingeschalteter Beschreibung der Lage des Paradieses, welche ich übergehe, fähret Moses fort, die wirkliche Wohnung der ersten Menschen in dieser anmuthigen Gegend zu erwähnen. Er solte dieselbe nach ihm bauen und bewahren. Ich habe hier keine philologische Erläuterungen nötig. Ein jeder weis, daß עבד ein gewöhnliches Wort vom Feldbau und der dazu gehörigen Arbeit sey. Solte also gleich שמר hier blos auf den Besitz des Gartens gehen, da doch an sich auch das Beschützen gegen das Abzehren und Verwüsten von den Thieren nötig war, so zeiget doch jenes bereits deutlich genug die Bestimmung der ersten Menschen auch vor dem Falle

zur Arbeit. Die Gegend war zwar mit einer besonderen Fruchtbarkeit gesegnet, welche die Erde nach dem Falle wenigstens in denen Gegenden, wo die Menschen wohneten, nicht auf gleiche Art hatte. Dis schlos aber die menschliche Wartung und Bearbeitung nicht aus. Wenigstens war die Einsamlung der Früchte, wenn sie auch von selbst wuchsen, wie gewis in der allerersten Zeit geschehen müssen, nothwendig. V. 16. 17. enthält das eigentliche Verbot, so hier seiner Natur und Absicht nach genauer erkläret werden mus, aber blos biblisch, und mit gänzlicher Absonderung der blos von den Theologen ohne gewissen biblischen Grund hinzugesetzten Umstände. Gott erlaubet dem Menschen den Genus aller Baumfrüchte, welche er aus der Gegend seiner Wohnung einsamlen könne V. 16. verbietet ihm aber die Frucht dieses Baumes, V. 17. welchen Moses nebst dem Baume des Lebens als die beyde merkwürdigste schon vorher ausgezeichnet hatte. Hier verbietet er den Genus der Frucht des ersten Baums auf solche Art, daß er es für das allerstrafwürdigste Verbrechen erkläret, wenn er dieses übertreten würde. Je kürzer die mosaische Erzählung ist, und je feyerlicher dennoch dieses Gebot ist, das er so sorgfältig erwähnet, ja je größer die Folgen der Uebertretung nach seiner eigenen Erzählung waren, desto weniger können wir zweifeln,

feln, daß dis Verbot der allermerkwürdigste Umstand in dieser ersten Periode des menschlichen Geschlechts gewesen sey, und eine ausserordentlich wichtige Absicht gehabt habe. Wir müssen indessen zur genaueren Untersuchung so wol ausmachen, was es eigentlich für eine Bewandnis mit dem Verbot selbst gehabt, und wohin die wichtige Absicht desselben gegangen, als auch, was für eine Drohung die Worte: Du solst gewis sterben, enthalten. Bey dem ersten setze ich voraus, welches die mosaische Erzählung selbst beweisen mus, daß die Schädlichkeit der Frucht, ob sie gleich an sich mit Recht behauptet werden kan, die ganze Ursach eines so feyerlichen Verbots unmöglich erschöpfen könne. Ein Verbot, so den allermerkwürdigsten Umstand der ganzen Periode vor dem Fall ausmachte, das man schon vor Mosis Zeit würdig gehalten, auf die Nachkommenschaft vorzüglich zu bringen, und welches so ausserordentliche Folgen bey dem Fall selbst hatte, Folgen, die sich auf das ganze menschliche Geschlecht verbreitet, und bis ans Ende der Welt verbreiten werden, ja so wichtige Folgen, als der gewis aus der Uebertretung dieses Verbots entstandene leibliche Tod so vieler Millionen von Menschen ist, ein solches Verbot, sage ich, hat gewis weit höhere Absichten gehabt, als wir aus den bloßen kurzen Worten Mosis

unmittelbar schließen können. Da die feyerlichste göttliche Einrichtungen und Verordnungen für die Menschen, besonders große Verheißungen Gottes, in der h. S. als göttliche Bündnisse mit den Menschen vorgestellet zu werden pflegen: so haben manche unserer Theologen auch diesen Begrif auf dieses göttliche Verbot übertragen, und dadurch das große und feyerliche bey der hierdurch gemachten Verfassung Gottes ausdrücken wollen. Es ist nicht nur ein Begrif derjenigen, welche ihre ganze Theologie auf lauter göttliche Bündnisse gebracht haben, geworden, sondern es ist auch bey anderen der sogenante Werkbund, im Gegensatz des Gnadenbundes durch Christum behauptet, und man findet den Gebrauch dieses Begrifs mehr als alzu häufig bey allerley Abhandlungen in der Theologie. Nur hat man nicht allemal richtig genug bestimmet, was eigentlich nach dem biblischen Sprachgebrauch ein Bund sey, sondern den Begrif unverändert beybehalten, welcher nach unserem Sprachgebrauch Statt hat, und daher alles bey Gott nach menschlichen Bündnissen abgemessen, und Folgen daraus hergeleitet, welche nach dem hebräischen Gebrauch dieses Wortes bey göttlichen Dingen nicht daraus entstehen. Wodurch viel menschliches und uneigentliches in die Vorstellungen von Gott gekommen ist, wo man das wahre

Verhal-

Verhalten Gottes ganz eigentlich hätte beschreiben sollen. Man hat nicht nur diesem göttlichen Verbot dadurch ein Licht ertheilen wollen, sondern bey sehr vielen ist die Hauptabsicht dahin gegangen, die Zurechnung des Falls Adams an alle Menschen zu erklären, und man hat diesen Begrif folglich an einer Stelle am meisten gebrauchet, wo er gerade am wenigsten beweiset. Man nimt hier recht volkommen ein menschliches Bündnis statt eines götlichen Bundes nach dem hebräischen Sprachgebrauch an, und machet einen Bund mit dem ganzen menschlichen Geschlecht daraus, und Adam zu einem Bundeshaupte, um die Zurechnung seines Verbrechens an alle seine Nachkommen zu erklären. Wenn indessen in dieser Vorstellung auch alles richtig und erweißlich wäre, wenn der Ausdruck eines Bundes in der h. S. wirklich den menschlichen Begrif bey götlichen Einrichtungen hätte, und wenn aus einem Bunde mit den ersten Menschen gleich ein Bund mit dem ganzen menschlichen Geschlecht folgete, wodurch Adam ein Bundeshaupt für alle seine Nachkommen würde: so würde doch am Ende bey der Zurechnung des Falls nichts daraus erläutert werden. Denn die Sache selbst mus man als erwiesen voraus setzen, und die Zurechnung ist hinlänglich erwiesen, wenn die Strafe des Falls auf alle Menschen gekom-

men ist, der Grund dieser Zurechnung aber bliebe dennoch eine ganz wilkührliche Einrichtung Gottes, deren Billigkeit erst wieder von neuem aus dem Recht Gottes, einen solchen Bund zu errichten, aus der glücklichen Folge, welche die Haltung des Bundes für alle Menschen gehabt haben würde, und aus der Unschädlichkeit dieser Zurechnung durch die Zurechnung des Gehorsams Christi besonders bewiesen werden mus. Hier wird am Ende die ganze Idee eines Bundes und Bundeshauptes überflüßig. Denn man darf nur aus der algemeinen Strafe des Falls an allen Menschen die Wirklichkeit der algemeinen Zurechnung beweisen, und die Billigkeit derselben durch eben diese Gründe vertheidigen. Denn es bleibet doch allemal wilkührlich, daß durch die Bundesverfassung mit der Fortpflanzung des Glücks für die Menschen im Fall des Gehorsams Adams die Fortpflanzung der Strafe im Fall seines Ungehorsams nothwendig verbunden worden, da jene ohne einen göttlichen Bund so gut Statt haben konte, als bey einem solchen. Ich mus indessen noch genauer untersuchen, ob die bey den ersten Menschen gemachte Einrichtung Gottes nicht in gleichem Verstande, wie die Annehmung Abrahams, die mosaische Verfassung und ähnliche göttliche Einrichtungen, ein ברית genant werden könne, und wirklich in der h.

S.

S. genant werde, was ein solcher Begrif nach dem hebräischen Sprachgebrauch in sich fasse, was für ein Verhältnis diesem Verbot, vom Baume zu essen, gegen diese Verfassung nach dieser Idee beyzulegen sey, und wozu daher das ganze Verbot eigentlich gedienet habe, wodurch ich zugleich diese Untersuchung bey anderen Stellen der biblischen Theologie werde ersparen können.

§. 96.

Aus der Ableitung des hebräischen Wortes ברית lässet sich von dem genauen Begriff dieses Wortes nichts besonderes schließen. Es ist allen Umständen nach von der Zerschneidung der Opferthiere bey Errichtung feyerlicher Bündnisse hergenommen, woraus zu folgen scheinet, daß der gewöhnliche Begrif eines menschlichen Bündnisses auch bey Gott darin enthalten sey, so noch mehr dadurch bestättiget zu werden scheinet, daß Gott sich selbst in diesem Gebrauch zuweilen nach den Menschen gerichtet, so in Einem einigen Fall beym Abraham geschehen. 1 B. Mos. 15, 9:17. Bey Menschen selbst ist ein solcher Gebrauch nichts anderes, als ein feyerlicher Eidschwur, wodurch ein gegebenes Versprechen bestättiget wird, es mag das Versprechen einseitig oder von beyden Seiten geschehen. Beym Abra-

Ham beschwor ihm Gott seine Verheißung, ohne daß dieser etwas dagegen versprach, und während der bedrängten Umstände Jerusalems hatten die Einwohner auf gleiche Art feyerlich beschworen, daß sie ihre bisher wieder das Gesetz in der Leibeigenschaft behaltene Knechte losgeben wolten, Jer. 34, 18 : 20. ohne daß dieser Gebrauch etwas anderes war, als ein einseitiges eidliches Versprechen der Juden. Daher wird auch Bund und Verheißung Gottes, und besonders Bund und beschworne Verheißung Gottes oft ganz gleichgültig gebrauchet. Dabey bleibet es folglich gewis, daß auch ein gegenseitiges Versprechen zweyer Partheyen, oder ein eigentlicher Vertrag, eben also genant werden könne, ohne daß dieser Begrif allemal dabey Statt findet. Und wo er auch in götliche Verfassungen gebracht werden kan, ist er doch blos ein von Menschen erborgter Begrif, welcher bey Gott etwas uneigentliches hat, und daher nach den biblischen Arten zu reden Statt findet, aber für ein theologisches System, wo die eigentlichste Art zu reden herschen, und das menschliche in den biblischen Vorstellungen auf die eigentlichste Begriffe gebracht werden mus, sich nicht schicket. Geben wir auf die uns bekantere Verfassungen Gottes Acht, welche vorzüglich ein ברית genant werden, so lässet sich daraus der Begrif zwar schließen,

daß

daß ein besonders großes und feyerliches Versprechen also genant werde, aber nicht, daß eigentlich der ganze Begrif eines wirklichen Vertrages darin enthalten sey. Dem Noah versprach Gott, das menschliche Geschlecht durch eine Sündfluth nicht wieder zu vertilgen, und dis ist ein Bund Gottes mit dem Noah. Dem Abraham versprach er ohne ein Gegenversprechen desselben, daß er seinen Nachkommen das Land Canaan geben wolle, und daß er nicht nur eine große Nachkommenschaft erhalten, sondern daß sich auch durch einen seiner Nachkommen endlich glückliche Zeiten über die ganze Erde verbreiten solten. Dis war der schon vor verordneter Beschneidung mit ihm errichtete Bund, da die Beschneidung selbst blos das Bundeszeichen war. Dem David ertheilete Gott die bekante große Verheißung eines außerordentlichen Vorzuges seiner Familie, welcher sich bis ans Ende der Welt erstrecken solle, welches häufig als der feyerliche Bund Gottes mit dem David vorgestellet wird. So wie ein jedes feyerliches göttliches Versprechen ein Bund Gottes mit demjenigen, welchem er es ertheilet, genant werden kan: so wird auch eine feyerlich übernommene Verpflichtung der Menschen gegen Gott also genant, wenn sie auch mit keinem besonderen göttlichen Versprechen verbunden ist. Wenn ein Mensch heilig in feyerlichen

Gebeten oder mit Opfern ein Versprechen that, etwas nach göttlicher Vorschrift zu thun, so machte er einen Bund mit Gott. In der Absicht können feyerlich ertheilte Gesetze Gottes ein Bund Gottes heißen, wie das mosaische Gesetz überhaupt, und die am feyerlichsten ertheilte zehn Gebote Gottes insbesondere genant werden. Hier ist der Bund oder das Versprechen eigentlich auf Seiten der Menschen befindlich, und sie machen ihn durch feyerliches Versprechen, die Gesetze zu beobachten. Daher erhält es freylich eine Aehnlichkeit mit einem menschlichen Vertrage, wenn die Verheißung Gottes darin bestehet: Wenn ihr die Gesetze, so ich euch vorschreiben werde, sovafältig beobachtet, so will ich euch alles Glück ertheilen. Und diese Bewandnis hatte es mit dem mosaischen Bunde. Die Verheißung wurde damals eigentlich nicht ertheilet, sondern diese war bereits dem Abraham gegeben, und ihm erfüllete Gott besonders in der Versetzung der Israeliten ins Land Canaan seinen Bund. Das Verheißene solte folglich nicht erst durch Haltung des Gesetzes verdienet werden, sondern es blieb gänzlich unverdiente göttliche Gnade. Bey der Gesetzgebung handelte Gott blos als freyer Gesetzgeber, und legte den Israeliten die Verpflichtung auf, welche sie feyerlich übernehmen musten, so 2 B. Mos. 24. wahrscheinlich

scheinlich mit demselben Gebrauch, der sonst gewöhnlich war, daß die Aeltesten im Namen des Volks zwischen den Stücken der Opferthiere hindurch gehen musten, geschahe, worauf noch Dankopfer mit den gewöhnlichen Opfermahlzeiten gehalten wurden. Nachdem sie diese Verpflichtung übernommen hatten, wurden sie durch das Blutsprengen zum Volke Gottes eingeweihet. Daher hielt Gott den Israeliten seinen Bund, da er ihnen alles Verheißene erfülte, und sie hielten seinen Bund, wenn sie alle seine empfangene Gebote beobachteten. Es ist wahr, daß es in Absicht göttlicher Gesetze so wenig einer feyerlichen Uebernehmung der Verpflichtung von den Menschen bedarf, als es bey göttlichen Verheißungen einer feyerlichen Versicherung ihrer Zuverlässigkeit bedarf. Das letzte hat nach Pauli Versicherung, welche die Natur der Sache selbst bestättiget, blos zur Absicht, dem Glauben der Menschen ein Hülfsmittel zu ertheilen, das erste befördert den Gehorsam und den Eindruck der Gesetze, aber eben dadurch machet es auch die Uebertretung schwerer und strafwürdiger. Beydes aber gehörte blos zu den sinlichen Hülfsmitteln jener ersten Zeiten der Kindheit der Menschen, und hat im N. T. nichts ähnliches. Die Benennung des Bundes Gottes mit den Menschen im N. T. ist blos zu den Redensarten

zu rechnen, welche von den sinlichen Dingen des A. T. auf die geistliche des N. T. übertragen sind. Hier findet die äußere Feyerlichkeit nicht Statt, welche dort die feyerliche Uebernehmung der Verpflichtung gegen Gott eigentlich ausmachte. Aus allem erhellet so viel gewis, daß eine jede besonders feyerlich versicherte Zusage Gottes ein ברית Gottes genant werde, und von Seiten des Menschen eine feyerliche Verpflichtung gegen gewisse Gebote Gottes. Die Nebenbegriffe, die von menschlichen Verträgen und Bündnissen hergenommen sind, müssen bey diesem Worte eben so gut abgesondert werden, als bey anderen ähnlichen von Menschen erborgten Redensarten. Wo das ganz körperliche und sinliche gleich in die Augen fält, oder wo man unmittelbar das Unvolkommene der Vorstellung hat empfinden müssen, hat man dis sorgfältiger beobachtet, als bey anderen biblischen Ideen, die doch so gut als jene blos von menschlichen Handlungen auf göttliche übertragen worden. Es kan folglich auch die erste unter den Menschen gemachte Einrichtung Gottes ganz wohl ein ברית genant werden. Daß Gott den Menschen hier alles Glück feyerlich versichert habe, ist an sich richtig aus der Drohung der strengsten Strafe im Fall des Ungehorsams zu vermuten, so mit der Uebergebung aller Geschöpfe zum freyen

Ge-

Gebrauch ganz wohl verbunden seyn können. Es ist leicht einzusehen, wie Moses, welcher in dieser Erzählung den älteren historischen Nachrichten nichts beyfüget, blos das eine Verbot Gottes, vom Baume zu essen, anführe, das doch allem Ansehen nach nur den äußeren Ausbruch des Ungehorsams der Menschen betreffen können, und folglich hauptsächlich den Beweis des Verderbens der Menschen ausgemacht. Die Geschichte ist an sich sehr kurz. Blos, was äußerlich in die Sinne gefallen, hat Moses zu erzählen sich vorgesetzet. Er stellet darin volkommen die Person eines kurzen Geschichtschreibers vor, dem die äußere Handlungen, die in die Sinne gefallen, das wichtigste sind, und welcher alles, was die innere und unsichtbare Ursachen der Begebenheiten betrift, schlechterdings unberühret lässet. Er erwähnet dieses Verbot hauptsächlich um der Geschichte des Sündenfalls willen. Hier redet er blos von den sinlichen Dingen und Handlungen, und erwähnet daher nur die Schlange, welche die Eva für Augen gesehen hatte, ohne etwas vom Teufel zu gedenken, von welchem wir doch gewis wissen, daß er der Verführer gewesen sey. Er redet von keiner Strafe des Teufels, welche doch gewis genug durch andere Schriftstellen ist. Er erwähnet nichts von den schädlichen Folgen, was uns nicht die erzählte äu-

ßere Handlungen selbst schließen lassen. Er hatte eben so die Schöpfungsgeschichte schon erzählet. Am ersten Tage war auf der Erde Wechsel des Tages und der Nacht entstanden, so man mit Augen siehet, wie dis entstanden, und was folglich für eine unsichtbare Ursach dieses Wechsels ihren Anfang genommen habe, saget er nicht. Am vierten Tage war der Lauf der Jahre und Monate, und zugleich der Wechsel der Jahrszeiten auf der Erde entstanden, wie Moses erzählet, welchen die Menschen bemerken, ohne daß er etwas von den unsichtbaren Ursachen dieses Wechsels gedacht hatte. Daher, sage ich, folget aus dieser mosaischen Erzählung gar nicht, daß dis die einige Vorschrift, so die ersten Menschen von Gott erhalten, gewesen sey. Vielmehr lässet sich aus den wenigen Spuren der Geschichte selbst schließen, daß sie mehrere Kentnisse erhalten, welche sie wol nicht erst ihrem eigenen Nachdenken zu verdanken gehabt, sondern einem eigenen Unterrichte Gottes. Wenigstens hatten sie von Gott Anweisung von ihrem eigenen Verhältnis gegen einander erhalten. Sie fanden gewisse Umstände außer dem Genus der verbotenen Frucht nach dem Falle bey sich, welche sie für schädlich und unrecht erkanten, und in Absicht welcher sie sich besonders für Gott fürchteten. Woraus sich mit Recht schließen lässet, daß

Gott

Gott für eine weitere Kentnis dessen, was ihnen nach' ihrem damaligen Zustande nützlich oder schädlich, folglich gut oder böse seyn konte, bey ihnen gesorget. Sie musten eine öftere unmittelbare götliche Belehrung gewohnt seyn, wo Gott durch ein besonderes Zeichen seine Gegenwart zu erkennen gegeben, weil sie gleich nach dem Fall an einem gewissen Schall oder Geräusch erkanten, daß Gott ihnen etwas kund zu thun habe, und sich dafür entsetzten. Kurz, es lässet sich kaum zweifeln, daß sie an sich mehrere götliche Vorschriften gehabt ausser diesem Verbot, wenn sie solche gleich eben so gut erst durch eigene Belehrung Gottes erkennen müssen, als dieses. Sie erst durch ihr eigenes Nachdenken und Erfahrung zu lernen, war unstreitig alzu gefährlich, da ihre Einsicht derselben ohne Zweifel zu spät gekommen seyn würde, wenn solche erst hierdurch hätte erhalten werden sollen. Man erwarte nicht, daß ich diese Vorschriften des Verhaltens, so sie erkant, angeben solle. Ich müste hier ohne historische Beweise etwas behaupten, wenn ich eine Samlung solcher Vorschriften machen wolte. Wie weit also diese Kentnisse gegangen, weis ich nicht. Mir ist es genug, daß unstreitig dieses nicht das einige götliche Gebot gewesen ist, so sie gekant. Daß Gott ihnen eine Verbindlichkeit zum Gehorsam gegen alle seine

Vor-

Vorschriften auferleget, lässet sich aus eben diesen Gründen nicht zweifeln. Hat er ihnen nun feyerlich seinen Segen verheißen, hat er ihnen unmittelbar die Verpflichtung zum Gehorsam auferleget, so ist kein Zweifel, daß in beyden Absichten nach dem hebräischen Sprachgebrauch ein בריתּ Gottes mit diesen ersten Menschen, und ein בריתּ derselben in Absicht Gottes behauptet werden könne, obgleich zur Vertheidigung der Zurechnung des Falls an die Menschen überhaupt, und von einem algemeinen Bunde mit dem ganzen menschlichen Geschlecht nichts daraus folget. Es hat übrigens keinen Einflus, ob von dieser göttlichen Einrichtung dieser Ausdruck wirklich in der h. S. gebrauchet werde. Die Stelle Hos. 6, 7. wird von manchen hierher gezogen, von anderen wird dieses geläugnet. Ich glaube, daß das letztere weniger in den neueren Zeiten geschehen seyn würde, wenn nicht die Frage über ein Bundeshaupt, worauf man die Zurechnung des Falls hat gründen wollen, manche veranlasset hätte, dieses zu läugnen, um entweder die Zurechnung selbst, oder die Erklärung derselben aus dem Begrif eines Bundeshauptes bestreiten zu können. Mir kan es gleichgültig seyn, da ich diesen Grund der Zurechnung für falsch halte, wenn auch schon hier die erste unter den Menschen gemachte göttliche Verfassung

ein

ein בריה genant werden solte. Ich halte also dafür, daß der natürliche Verstand der Worte erfordere, אדם für einen eigenthümlichen Namen des ersten Menschen zu halten. Sie sind bundbrüchig, wie Menschen, giebt keinen wahrscheinlichen Verstand, wenn diejenige, von welchen geredet wird, selbst Menschen sind, und wenn es ein solcher Strafe, wie die Gefangenschaft war, würdiges Verbrechen seyn soll. Eben so wenig findet die Erklärung Statt: Sie sind bundbrüchig, weil sie Menschen sind. Adam wird folglich mit dem grösten Rechte als das erste Beyspiel einer treulosen Verletzung eines feyerlichen göttlichen Bundes verstanden, welchem alle Uebertreter späterer götlicher Bündnisse ähnlich würden, und besonders die Israeliten in der groben und beständigen Abgötterey, welche Gott jetzt durch die assyrische Gefangenschaft ahnden wolle.

§. 97.

Es bleibet uns folglich zur volständigen Erklärung dieses götlichen Verbots nur die Frage noch übrig, was dieses Verbot für ein besonderes Verhältnis gegen diesen gesamten götlichen Bund habe. Geben wir auf die übrige götliche Einrichtungen Acht, welche die heilige Schrift als die wichtigste und feyerlich-

erlichste erwähnet, so ist dis allen Umständen nach das, was bey anderen so genanten göttlichen Bündnissen das אות ברית oder das Bundeszeichen heißet. Ein solches Bundeszeichen bestimte Gott an dem gerade am Himmel befindlichen Regenbogen dem Noah, da er ihm die feyerliche Versicherung ertheilete, daß keine Sündfluth das menschliche Geschlecht wieder vertilgen solle 1 B. Mos. 9, 12. 13. 17. darau er eine beständige Erinnerung der Zuverlässigkeit dieser Versicherung haben solte. Dem Abraham gab er die Beschneidung zu einem beständigen Bundeszeichen 1 B. Mos. 17, 11. woran man erkennen solte, daß, wer diese nicht habe, den Bund Gottes verachte, und für kein Glied des Volkes Gottes zu halten sey. Wer also die Beschneidung unterlies, übertrat den Bund Gottes völlig V. 14. Das Bundeszeichen selbst wird daher ברית genant, wie oft das Zeichen als ein Name der bezeichneten Sache gebrauchet wird V. 13. Paulus benennet die Beschneidung davon das σημεῖον τῆς περιτομῆς Röm. 4, 11. In dem israelitischen Bunde war die Hauptsache die Verehrung des Einigen Gottes allein, welcher Himmel und Erde geschaffen, worauf die Hauptabsicht in der Annehmung dieses Volks und seiner ganzen Einrichtung abzielete. Die beständige Erinnerung dieser Pflicht und das feyerliche

liche Bekentnis dieser Verehrung war besonders die strenge Sabbathsfeyer der Israeliten. Dis war eben deshalb das Bundeszeichen derselben auf beständige Zeiten 2 B. M. 31, 13. 16. 17. Dieses wurde durch jeden Götzendienst entweihet, und dadurch zugleich der Bund Gottes gebrochen Ezech. 20, 11. u. f. Der Bund in Christo ist nicht von gleicher Art mit jenen Bündnissen, sondern blos eine aus der Verfassung des A. T. auf die christliche Verfassung übertragene Benennung, daher an sich es hier eine etwas andere Bewandnis hat, und besonders die blos sinliche Erinnerungen weniger Statt haben. Am nächsten würde hier das heilige Abendmahl kommen, das zur beständigen Erinnerung nicht nur, sondern auch zum feyerlichen Bekentnis der Christen zu Jesu und dem Glauben an ihn von Christo verordnet ist, obgleich es mit höheren Wirkungen für die Menschen allemal verbunden bleibet. Vergleichen wir nun hiermit jene götliche Verfassung vor dem Falle, welche mit gleichem Rechte ein göttliches ברית genant werden kan, so ist die Enthaltung von dem Genus der Frucht dieses Baums nichts anders, als das אות ברית. Der Baum selbst, den die Menschen beständig für Augen hatten, war ihnen die Erinnerung des gesamten Gehorsams gegen die götliche Vorschriften und der ihnen verheißenen Glück-

seligkeit. Ein solches beständiges sinliches Erinnerungsmittel war dem Menschen in seinem damaligen Zustande ohne dis schon höchst vortheilhaft, da die Gefahr des Falls vorhanden war. Aber an der äußeren Handlung des Genusses der verbotenen Frucht hatte er auch den klärsten Beweis seiner Abweichung von der götlichen Vorschrift und der gewis geschehenen Verletzung des götlichen Bundes. Adam und Eva schlugen gleich nach begangener That in sich, und erkanten die unglückliche Veränderung, so bey ihnen vorgegangen war. Alle ihre Nachkommen haben bis auf unsere Zeiten den unläugbarsten Beweis daran, daß die Menschen gefallen sind, und da Gott auf diese Handlung den Tod gedrohet, zugleich an ihrem eigenen leiblichen Tode, daß der Fall der ersten Menschen die Quelle ihres ietzigen Unglücks geworden sey. Man glaube nicht, daß ein solches Bundeszeichen eine unerhebliche Sache gewesen sey. Der Fall konte ohne dasselbe erfolgen, weil er im Herzen der Menschen erfolgte, aber die wirkliche Ueberzeugung des Menschen, daß er erfolget sey, war leichter, wenn ihm Gott eine solche Probe bestimmete, woran er so gleich wissen konte, daß eine gänzliche Veränderung, welche der Absicht Gottes entgegen sey, bey ihm vorgegangen sey. Und eine solche Ueberzeugung erforderte doch die unentbehrliche Besse-

rung

rung des Menschen, so die göttliche Absicht, um deren willen Menschen geschaffen waren, nothwendig machte, ganz unumgänglich. Denn die Verbesserung eines vernünftigen Geschöpfs ohne Erkentnis seiner Sünden ist unmöglich. Und wie schwer würde die Ueberzeugung der Nachkommen Adams, daß sie verdorben seyn, geworden seyn, wenn nicht von Gott eine einzelne in die Augen fallende Handlung zum deutlichsten Beweise bestimmet wäre, daß der Mensch eine ihm schädliche Veränderung durch sein Verschulden erfahren haben, und selbst die Ursach seines ietzigen dem Tode unterworfenen Zustandes geworden seyn müsse? Wie wichtig ist ihm aber diese Ueberzeugung, wenn er sich selbst erkennen, sich für seinem eigenen Herzen bewahren, und eifrig alle Mittel gebrauchen soll, um durch die göttliche Gnade gebessert zu werden? Unmittelbar war folglich der Fall nicht die äußere Handlung des Essens von diesem Baume, sondern dieser konte nach und nach erfolgen und überhand nehmen, und endlich war der Genus dieser verbotenen Frucht der öffentliche Ausbruch desselben, woran auf alle Zeiten der Beweis des wirklichen Falls gegeben wurde. Man kan dis Gesetz daher ein Prüfungsgesetz nennen, obgleich der Ausdruck etwas zweydeutig ist. Denn Gott bedurfte

keiner Prüfung des Menschen durch äußere Handlungen, sondern der Mensch selbst muste daran den augenscheinlichsten Beweis seines Falls haben, so ihm die erfolgte Strafe begreiflich machte, und ein Beförderungsmittel seiner Besserung wurde. Zugleich wurde dadurch die tägliche Bewahrung für dem Fall leichter, folglich der Fall selbst weit schwerer, und jeder Ungehorsam eine ganz offenbare Rebellion gegen Gott. Es hat also ein solches von Gott bestimmtes Zeichen so gar nichts unbilliges, und nach der ganzen Art Gottes zu verfahren nichts befremdliches, daß vielmehr schon in dieser veranstalteten Offenbarung des Falls die gütigste Vorsorge Gottes für das Beste der Menschen hervorleuchtet.

§. 98.

Es ist blos noch die Frage übrig, was eigentlich die göttliche Drohung des Todes auf den Fall des Ungehorsams gegen dieses Gebot in sich fasse. Es müssen alle darin billig einig seyn, daß der leibliche Tod in diesem Ausdruck gedrohet werde, als woran sich mit keinem Scheine der Wahrheit zweifeln lässet. Denn Gott selbst erkläret diesen sogleich als eine unmittelbare Folge und Strafe dieser Uebertretung des Verbots C. 3, 19. so daß er deutlich

deutlich genug den Tod des Leibes schildert, und die übrige heilige Schrift lehret es mit den klärsten Worten, daß aus dieser Uebertretung Adams der leibliche Tod auf alle Menschen kommen sey. Paulus begreifet wenigstens diesen ganz gewis in dem Begrif des Todes, welcher durch den Einigen ersten Menschen auf alle Menschen gekommen sey, Röm. 5, 12. wenn er gleich in diesem Ausdruck mehr begreifen solte, als diesen allein. Auch nach 1 Cor. 15, 21. ist der Tod, von welchem Christus die Christen durch die endliche Auferweckung vom Tode befreyen wird, das ist, der leibliche Tod, durch den Einigen ersten Menschen auf alle kommen, so wie das neue Leben des Leibes durch die Auferweckung dem Einigen Menschen, Christo, zu verdanken ist. Eben deshalb wird im N. T. der Teufel, weil er der Verführer der Menschen geworden, als der Urheber des leiblichen Todes unter den Menschen, und als ein algemeiner Tyrann über dieselbe vorgestellet, weil es gewis ist, daß derselbe eine Strafe des Sündenfalls geworden. Nur ist die Frage, ob der Begrif des leiblichen Todes die ganze Drohung volkommen erschöpfe, oder ob derselbe weitere Strafen der menschlichen Seele über dis in sich fasse. Denn die Idee einer gänzlichen Vernichtung des Menschen nach Seele und Leib ist gewis sonst nicht

in dem biblischen Begrif des Todes enthalten, nnd folglich müsten wir äußerst unwahrscheinlich erklären, wenn wir hier dieselbe in die Drohung hinein tragen wolten. Wenn man jene Frage richtig beurtheilen soll, komt es zuförderst auf den anderweitigen biblischen Begrif des Todes in den göttlichen Drohungen, und besonders des sonst in der h. S. als eine Folge des Falls der ersten Menschen öfters erwähnten Todes, und auf die Untersuchung an, ob hier dieser ganze weitere, oder blos der engere Begrif des leiblichen Todes verstanden werden könne, an. Daß die hebräische Ausdrücke Tod und Leben, Sterben und Leben den weiten Begrif des gesamten Unglücks durch göttliche Strafen, es sey von welcher Art es wolle, und der Glückseligkeit durch göttliche Wohlthaten, sie seyn, welche sie wollen, haben, lässet sich gar nicht zweifeln. Der Ausdruck des Lebens wird von den Auslegern gänzlich ohne Bedenken an sehr vielen Stellen so erkläret, wo sie unpartheiisch erklären, und schon hieraus lässet sich mit Recht auf den entgegen stehenden Begrif des Todes schließen, wenn es auch nicht bey diesem Ausdruck selbst volkommen eben so erweißlich wäre. Besonders in den göttlichen Verheißungen und Drohungen, welche nicht eigentlich bürgerliche Strafen zuerkennen, sondern die Haltung der Gebote Gottes überhaupt

Haupt einschärfen sollen, findet dieser weitere Begrif des Lebens und Todes statt. Im mosaischen Gesetz selbst findet sich dergleichen Gebrauch besonders 5 B. Mos. 30, 15. u. f. Gott leget den Israeliten das Leben, so durch alles Gute oder Glück, und V. 19. durch den Segen erkläret wird, vor, und auf der anderen Seite den Tod, so durch das Böse oder Unglück und den Fluch erkläret wird V. 19. Siehe auch C. 31, 26. Folglich ist Leben das gesamte Glück, so eine Folge des Gehorsams gegen die göttliche Gebote ist, und Tod das gesamte Unglück, die Folge des Ungehorsams, so auch die Sache selbst lehret. Denn von einem jeden leiblichen Tode kan nicht die Rede seyn, der den Gehorsamen und Ungehorsamen gemein war, von einem gewaltsamen durch obrigkeitliche Strafe auch nicht, und zu einem außerordentlich frühen Tode ist gar kein Grund vorhanden. Auch die Verbindung des Ausdrucks אורך ימים mit dem Leben beweiset nichts, welcher nicht auf ein hohes Alter, sondern auf den langen Besitz des Landes Canaan und der Glückseligkeit in demselben bis auf die späteste Nachkommen gehet. Was besonders die Drohung מות תמות betrift, so kan diese in bürgerlichen Gesetzen, wo Leibesstrafen verordnet werden, die Hinrichtung zu-

erkennen, bey den ersten Menschen aber wird man an diese ohne dis nicht gedenken. In anderen göttlichen Drohungen kan aber weder der leibliche Tod allein verstanden werden, noch auch ein gewaltsamer oder frühzeitiger Tod, sondern es mus die Redensart alle göttliche Strafen ausdrücken. Man findet diese Drohung des Todes nebst der entgegen stehenden Verheißung des Lebens mehrmals wiederholet Ezech. 3, 18:23. und C. 18. Dem Propheten wird es als eine Amtspflicht auferleget, die ruchlose Sünder zu warnen, damit sie nicht sterben, so hier nicht von einer leiblichen Todesstrafe verstanden werden kan, sondern unstreitig das gesamte aus aller göttlichen Strafe entstehende Unglück in sich fassen mus. Er mus das gemeine Sprüchwort, so sich unstreitig auf die göttliche Drohung bezog, die Sünde der Väter in der Abgötterey an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied zu strafen: Die Väter haben unreife Trauben gegessen, und den Kindern werden die Zähne darnach stumpf, wiederlegen. Gott erkläret darauf, kein anderer werde von ihm gestrafet, als wer sündige C. 18, 4. Wer nicht die unter Israel bis dahin herschende Sünden begehe, der lebe nach seiner Verheißung V. 9. Wenn ein solcher einen gottlosen Sohn habe, der diese Sünden begehe, so solle dieser sterben. V. 13. Wenn dieser einen

nen Sohn, der anders gesonnen sey, und sich anders verhalte, habe, so solle dieser leben V. 17. hingegen sein Vater solle um seiner Sünde willen sterben V. 18. Weil aber der Sohn an seinen Sünden nicht Antheil genommen habe, solle dieser leben V. 19. Der Sünder allein solle sterben, der Unschuldige solle leben V. 20. Wenn sich auch der Gottlose bessere, solle er leben und nicht sterben V. 21. 22. Gott habe kein Verlangen nach dem Tode des Sünders, sondern wenn er sich bessere, solle er leben V. 23. Wenn aber auch jemand erst unsträflich gewesen sey, und nachmals gottlos werde, so solle er nicht leben, sondern sterben V. 24. 26. obgleich ein solcher, der gottlos gewesen, und nachmals fromm werde, leben, und nicht sterben solle V. 27. 28. Es ist aus dieser oftmaligen Wiederholung klar genug, daß Leben und Sterben nicht in seiner engsten Bedeutung des leiblichen Lebens und Todes genommen werden könne, sondern überhaupt alle auf die Uebertretung des mosaischen Gesetzes gedrohete Strafen, und das für die gehorsame Israeliten verheißene Glück begreifen müsse. So wie im A. T. der Ausdruck Tod und Sterben für göttliche Strafe überhaupt gebrauchet wird, so wird auch eben dieser Gebrauch der Worte im N. T. beybehalten. Jacobus redet C. 1, 13:15. von Leuten, die in Gefahr

stunden;

ſtunden, vom Chriſtenthum abzufallen, dazu die mancherley damals mit dem Chriſtenthume verbundene Trübſale Gelegenheit gaben, welche die Lüſte des Herzens erregeten, die endlich den wirklichen Abfall erzeugeten, ſo den Tod zur Folge habe. Wer kan hier an den leiblichen Tod gedenken, der durch das Chriſtenthum nicht abgewandt, und durch den Unglauben nicht erſt zugezogen werden kan? Folglich mus dieſer Tod überhaupt alle göttliche Strafe begreifen. Paulus ſetzet einen Menſchen, welcher das göttliche Geſetz kennen lerne, das ihm dieſes oder jenes verbiete, und behauptet, die ſündliche Luſt, welche das Geſetz nicht zu heben vermöge, werde dadurch erreget, und ziehe dem Menſchen den Tod zu, folglich gereiche ihm das, was ihm zum Leben gegeben ſey, zum Tode Röm. 7, 9. 10. die Sünde tödte den Menſchen V. 11. das, ſo ihm zum Nutzen gegeben worden, verliere dadurch ſeinen Nutzen nicht, und werde nicht tödtend v. 13. ſondern die Sünde werde unmittelbar die Urſach des Todes, und das Geſetz ſey blos die Gelegenheit dazu vermittelſt des höchſt nützlichen Geſetzes v. 13. Da der leibliche Tod längſt vor dem Geſetz über alles geherſchet C. 5, 14. ſo kan der Tod, welcher durch die vermittelſt des Geſetzes erregte Sünde zugezogen wird, gewis nicht blos der leibliche Tod ſeyn, ſondern es mus überhaupt

haupt alle göttliche Strafe, die durch die Sünde verdienet wird, seyn. Auf gleiche Art ist der Tod, welcher als eine Folge des φρονήματος τῆς σαρκὸς, der ζωὴ und εἰρήνη, der Folge des φρονήματος τοῦ πνεύματος, entgegen gesetzet wird, gewis nicht der bloße leibliche Tod seyn, davon der Empfindung nach kein Mensch frey bleibet, der endlichen Aufhebung nach durch die Auferweckung aber Gottlose so wol als Fromme befreyet werden, sondern es mus nothwendig die auf die Sünde gedrohete göttliche Strafe im algemeinen ausdrücken C. 8, 6. 13. Ich enthalte mich mehrerer Beweise. Diese Drohungen des Todes im N. T. sind insgesamt aus dem im A. T. der Sünde gedroheten Tode hergenommen, und geben folglich den Begrif zu erkennen, welchen man von diesem Tode gehabt, unter welchem man alles, was zur göttlichen Strafe überhaupt gehöret, begriffen hat. Hierzu komt noch, daß, wenn wir Christo das Leben verdanken, das dem Tode entgegen stehet, so dem Adam gedrohet worden, wir ihm nicht die gänzliche Befreyung vom leiblichen Tode, auch nicht allein die Aufhebung des leiblichen Todes durch die Auferweckung der Leiber, welche die heilige Schrift blos als die Vollendung der durch Christum erworbenen Glückseligkeit beschreibet, die folglich weit mehr in sich fasset, als das bloße Leben des

Leibes,

Leibes, verdanken, folglich mus der diesem Leben entgegen stehende Tod mehr in sich fassen, als blos den leiblichen Tod. So wie das den Israeliten verheißene Glück in ihrem gesegneten Lande das ihnen verheißene Leben war, und der Tod alles, was diesem als göttliche Strafe entgegen stehet: so ist das gesamte von Christo zu erwartende Glück das den Christen verheißene Leben, und alles diesem durch die göttliche Strafen entgegen stehende Unglück der den Ungläubigen gedrohete Tod. So wie jenes das wieder hergestelte Leben ist, so durch die Sünde verloren worden, so ist dieses der fortgehende Tod, so durch die Sünde verdienet worden, und durch Christum wieder aufgehoben werden sollen. Es saget folglich die Drohung an sich überhaupt, der Mensch solle die strengste göttliche Ahndung statt des bisher genossenen göttlichen Segens zu erwarten haben, so bald er sich gegen Gott empöre, davon er in dem Genus der verbotenen Frucht den deutlichsten Beweis geben werde. Daher bleibet es gewis, daß der leibliche Tod eine Folge der Sünde Adams sey, aber es folget nicht, daß die Drohung nichts mehr in sich fasse, als eben diesen, da dergleichen göttliche Drohungen nach dem übrigen biblischen Gebrauch alle göttliche Strafen überhaupt zu begreifen pflegen. Indessen waren die Begriffe vom Tode beym Adam

selbst

selbst noch unvolkommen. Noch hatte er, da er diese Drohung empfing, nichts sterben gesehen. Er konte also selbst blos den algemeinen Begrif eines furchtbaren Schicksals, so er erfahren werde, damit verbinden, ohne selbst deutliche Vorstellungen zu haben, worin dieses sein Schicksal bestehen werde. Er erwartete daher ein großes Unglück, so er zu fürchten die höchste Ursach hatte, ohne es in seiner ganzen Natur zu kennen, wenn nicht eine besondere Belehrung Gottes dazu gekommen ist, von welcher wir keine Nachricht haben. Es war aber auch jenes zur Absicht der Drohung hinlänglich. Wir haben die höchste Ursach, uns für den bevorstehenden ewigen Strafen der Ungläubigen zu fürchten, obgleich diese uns gleichfals nur mit algemeinen und sinlichen Ausdrücken der Strafe, des Zorns, der Trübsale, der Angst, der Pein und Marter, des Feuers, der Finsternis und eines finsteren Gefängnisses, der Ketten der Finsternis u. d. gl. beschrieben werden, und wir sie folglich als ein furchtbares Unglück kennen, ohne ihre eigentliche Natur und Beschaffenheit einzusehen. Es ist daher der Analogie eine solche algemeine Drohung Gottes volkommen gemäs. In allem, was wir wissen, verfuhr Gott damals noch mit den Menschen nach ihrer sinlichen Denkungsart. Da Gott nach dem Falle ihnen lehrete, sich Kleider aus

Thier-

Thierfellen zu machen, stellete er ihnen sinlich den leiblichen Tod in dem Tode der Thiere vor, daher hatten sie von diesem die erste Begriffe, wenn sie etwa auch vorher noch keinen Tod eines Thiers gesehen haben solten. Der leibliche Tod war ihnen folglich zuerst sinlich bekant. Daher beschreibet Gott mit diesem, was sie zuerst sinlich als das gröste Uebel kennen lerneten, das Unglück, so ihnen bevorstehe, und dis war nach der damaligen Absicht dieser Drohung hinlänglich, wenn gleich der Fall gewis noch weit wichtigere Folgen haben muste, welche Gott durch seine Vergebung um einer bevorstehenden Versöhnung willen so gleich wieder aufheben zu können Anstalt machte. Der leibliche Tod aber muste als das beständige sinliche Denkmahl des erfolgten Falls für die Menschen aller Zeiten übrig bleiben, welcher daher auch die einige blos um des Falls willen wirklich volzogene Strafe ist, und daher den Begrif der Strafe überhaupt auch in der folgenden Zeit ausdrücket. Die Folgen des leiblichen Todes nach erfolgtem Falle konten und musten andere unglückliche Schicksale seyn, wenn Gott den einmal zu einem unvergänglichen, und nicht blos zu einem kurzen irdischen Leben geschaffenen Geist des Menschen nicht wieder vernichten wolte. So bald diese unglückliche Schicksale aber für einen jeden

vermeid:

vermeidlich gemacht wurden, blieben sie keine bloße Folgen des Falls, sondern wurden Folgen der neuen Verschuldung der Menschen. Es gehöret daher die Frage, was für Schicksale der Mensch allein um des Falls willen, wenn Gott keine Erlösung beschlossen hätte, würde gehabt haben, in eine ganz andere Welt, und nicht in unsere Theologie, darin wir die wirkliche nach den göttlichen Rathschlüssen gemachte Einrichtung erklären sollen, nicht die Einrichtung, welche Statt gefunden haben würde, wenn Gott einen anderen, und wol gar einen nach der ganzen Weisheit Gottes unmöglichen Rathschlus gefasset, und einen ganz anderen Plan über seine Regierung der Welt entworfen hätte. Genug ist es, daß wir alle es iezt Christo allein zu verdanken haben, wenn wir nicht nur Freiheit vom leiblichen Tode, sondern auch statt weit höherer göttlicher Strafen eine uns ganz unbegreifliche Glückseligkeit nach diesem Leben zu erwarten haben. Dis ist hier zur Erläuterung der göttlichen Drohung hinlänglich.

§. 99.

Es ist noch das lezte Stück der mosaischen Erzählung von der Schöpfung der Frau übrig, welches folgenden Inhalts ist:

V. 18. „Gott sprach hierauf: Es ist nicht „hinlänglich, blos einen Mann er„schaffen zu haben, ich will ihm noch „eine Gefährtin, die seines gleichen
V. 19. „seyn soll, bilden. Denn nachdem „Gott die übrige Thiere von allen Ar„ten aus der Erde gebildet hatte, und „auch die am Himmel fliegende Vö„gel von allen Arten, so stelte er die„se dem Menschen vor, daß er sie „mit Namen unterscheiden, und die „lebendige Geschöpfe wie er sie nament„lich unterscheide, nachmals ihre
V. 20. „Namen behalten könten. Der Mensch „legte auch allem Viehe, den Vögeln „am Himmel, und allen ihm vorkom„menden wilden Thieren Namen bey, „aber er fand unter allen keinen Ge„fährten, der seines gleichen war, für
V. 21. „sich selbst. Gott lies ihn hierauf in „einen sehr festen Schlaf verfallen, „und nahm in diesem Schlafe eine „von seinen Rippen, an deren Statt
V. 22. „er ihm wieder Fleisch einsetzete. Aus „der dem Menschen genommenen Rip„pe aber bildete Gott eine Frau, und
V. 23. „führete sie dem Menschen zu. Der „Mensch sagte dazu: Endlich finde „ich doch ein lebendiges Geschöpf von „meiner Art, das von mir selbst ge„bildet

„bildet ist. Man wird sie eine Män-
„nin nennen, weil sie aus mir, dem
v. 24. „Manne, gebildet ist. Es lehret
„diese Bildung der Frau, daß eher
„ein Mann Vater und Mutter ver-
„lassen mag, wenn er nur mit seiner
„Frau verbunden bleibet. Denn sie
„sollen mit einander wie Ein Leib
v. 25. „seyn. Beyde aber, Adam und sei-
„ne Frau, gingen unbekleidet, ohne
„sich ihrer Blöße zu schämen.“

Zur Erläuterung dieser Erzählung bemerke nur folgendes:

1) Es verstehet sich von selbst, daß die Bildung der Frau an demselben Tage, da der Mann geschaffen worden, geschehen sey. Denn Moses gedenket nicht nur beyde Menschen bereits am sechsten Schöpfungstage, sondern das den Menschen zur Fortpflanzung ihres Geschlechts gleich damals beygelegte Vermögen C. 1. 28. setzte auch schon die Gegenwart beyder Menschen von beyderley Geschlecht voraus. So bald also Adam erschaffen war, machte Gott auch Anstalt, ihm eine Frau zu bilden, weil die Absicht des Menschen dieses nothwendig machte. Dis und nichts anders drücket auch hier die uneigentliche Vorstellung aus, daß Gott bey sich selbst gesprochen. Er

erkante es nicht für gut, das ist, zur Absicht Gottes war es nicht genug, daß blos Ein Mensch allein von Einem Geschlecht vorhanden war, sondern diese göttliche Absicht erforderte noch eine Frau für ihn, weil bis dahin kein Geschöpf vorhanden war, mit welchem er sein Geschlecht fortpflanzen konte. עזר ist nichts anders, als ein Gefährte zum Umgang und zur Gesellschaft, wie Ezech. 12, 14. und כנגדו könte auch auf gleiche Art damit verbunden seyn, als dort סביבותיו, oder besonders die Gemeinschaft in Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts ausdrücken. Wenn man aber die Folge vergleichet, er habe ein lebendiges Geschöpfe כנגדו haben sollen, aber unter allen vorhandenen Geschöpfen keines gefunden V. 20. daher habe Gott endlich eins aus seinem eigenen Leibe gebildet, und so bald er dieses erblicket, habe er gesaget, das sey endlich ein Mensch von ihm selbst gebildet, und wie er sey: wenn man, sage ich, diese Folge vergleichet, so ist der Sinn wahrscheinlich, daß die Gefährtin von seiner Art oder seines gleichen seyn solle. Denn dergleichen Wörter נגד, פנים u. d. gl. verlieren in dergleichen Zusammensetzung mit Präfixis und Suffixis oft alle besondere Bedeutung, und behalten blos mit dem Präfixo zusammen die Bedeutung des Präfixi allein, wie auch bey מנגדו und לנגדו geschiehet. Sonst ist die

Erklä-

Erklärung anderer, die auch Schultens aus dem arabischen erläutert hat, von der ehelichen Beywohnung den übrigen vorzuziehen.

2) V. 19. 20. enthält blos einen Umstand, welcher in Absicht des Gebrauchs des natürlichen Triebes zur ehelichen Beywohnung lehrreich werden soll, und selbst als ein Unterricht für den Adam angeführet wird. Es war zwar der Mensch nicht das einige lebendige Geschöpf auf der Erde, sondern Gott hatte die Erde mit mancherley Arten solcher Geschöpfe schon vor der Schöpfung des Mannes besetzet. Der Mensch sahe vierfüßige Thiere auf der Erde um sich, er sahe auch fliegende Thiere. Der Fische wird hier nicht gedacht, weil blos das erwähnet wird, was der Mensch gleich um sich sahe, als er geschaffen war, da er die im Wasser lebende Thiere noch nicht kennen lernen konte. Diese brachte Gott zu dem Menschen, das ist, er setzte den Menschen gleich mitten unter sie, so daß seine ganze Neugier sich auf diese zuerst lenken muste. Da sich nun der Mensch mit diesen allen umgeben sahe, so betrachtete er sie alle genau, weil er seines gleichen an ihnen zu finden glaubete, er benante sie auch seinem natürlichen Triebe nach mit gewissen unterscheidenden Tönen oder Namen, und gab dadurch zugleich seine größere Neigung zu einer als zu der an-

deren Art zu erkennen, und so wie sie damals der Mensch benante, so behielten sie auch nachmals in den ersten Zeiten der Welt ihren Namen bey, als nämlich Adam bereits eine Gehülfin erhalten hatte. Denn die menschliche Denkungsart brachte es so gleich mit sich, die Unterscheidung der Thiere durch gewisse Zeichen der Töne und durch verschiedene Benennungen zu erleichtern. Wie weit er hierin gegangen sey, meldet Moses nicht. Daß es aber blos auf die Thiere sich erstrecket habe, welche ihm zu Gesichte gekommen seyn, erhellet selbst aus der Auslassung derer sonst als die dritte Art beständig nahmhaft gemachten Wasserthiere. Daher haben wir auch nur Grund, an die eben geschaffene vornehmste Arten der Thiere in der Gegend, in welcher der Mensch lebete, zu gedenken, ohne daß so gleich alle Thiere der Erde Namen erhalten haben solten. Als aber der Mensch sie alle einzeln besichtiget, und unterschieden hatte, und zwar so genau, daß er auch ein jedes um ihn befindliche Thier mit gewissen Namen benant hatte, fand er dennoch keine Gattin darunter, die ihm zur Gesellschaft und zur ehelichen Verbindung dienen konte. Diese ganze Vorstellung soll nur lehren, daß der Trieb zur Verbindung gleich von der Schöpfung an da gewesen sey, es sey aber blos ein Trieb eines Menschen gegen seines gleichen natürlich,

aber

aber kein Trieb zur Verbindung mit anderen lebendigen Geschöpfen, und seines gleichen habe der Mensch gleich Anfangs auf der ganzen Erde nicht gefunden.

3) Die Bildung der Frau selbst geschahe während eines festen Schlafs des Mannes, und über die Bedeutung von צלע, die krumme Ribben in der menschlichen Seite, kan so wenig Zweifel seyn, als über die andere Redensart, daß Gott die Stelle mit Fleisch verschlossen habe. Die letzte saget nichts anders, als Gott habe den menschlichen Leib wieder geheilet, und die darin entstandene Lücke zuwachsen lassen. Die Sache selbst solte unstreitig symbolisch seyn, und die genaueste Verbindung der Menschen unter einander lehren, besonders die Gleichheit der Frau und des Mannes, ob sie gleich der untere Theil in der ehelichen Verbindung sey. Denn eine solche Art, algemeine Wahrheiten zu lehren, ist in dieser ersten Zeit die natürlichste Lehrart gewesen, und die Folge zeiget es, daß Adam diese Wahrheit so gleich daraus hergeleitet. Nicht ohne Ursach wird indessen der feste Schlaf Adams gedacht, und dennoch die Sache so erzählet, als ob derselbe alles mit angesehen habe. Ja die ganze Absicht dieser Art der Bildung erforderte es, daß es Adam wissen muste, und er wuste es wirklich, so bald

ihm die Frau für die Augen kam, ohne daß ihm Gott diese Art der Bildung erst zu erzählen brauchte. Es mus ihm also während des festen Schlafs die Sache vorgestellet seyn, so nicht anders als durch einen lebhaften Traum geschehen können. Daß Gott in den ersten Zeiten manches durch Träume gelehret, ist bekant, daher auch eine solche Art der Bildung der Frau dem Adam auf gleiche Art gezeiget werden konte. Durch diesen Traum wurde sie ihm bekant, und aus demselben aufbehalten, und die Absicht desselben war, ihm die Wahrheit zu lehren, welche er gleich selbst aus dieser Art der Bildung herleitete. Gesetzt, es hätte also auch Gott die Frau wirklich eben so unmittelbar und auf gleiche Art geschaffen, als den Mann, ohne dem Manne wirklich eine Ribbe zu nehmen, so könte auch nach der hebräischen Art, solche Erscheinungen im Traume zu erzählen, die ganze Erzählung Mosis von einer Begebenheit, die dem Adam während eines festen Schlafs begegnet, Statt haben, und ihre Absicht würde nur eigentlich auf den Unterricht von der darin enthaltenen Lehre gehen. Siehe eben dieselbe Art zu erzählen C. 15, 12. u. f. Der Mensch erwachte hierauf, und erblickte so gleich die Frau, deren Bildung ihm im Traume vorgestellet war.

4) זאת הפעם hat unstreitig die Bedeutung, dieses mal, C. 29, 34. 35. von der Gewohnheit, durch Schläge oder Stöße zu zählen, und beziehet sich auf die Besichtigung aller Thiere, darunter keine Gefährtin für den Menschen gewesen. Das ist doch dieses oder endlich einmal meines gleichen, damit ich Umgang haben kan, oder es ist doch wirklich ein solches lebendiges Geschöpf vorhanden, dessen Bildung mir im Traume vorgestellet worden, das von meiner Art, und aus mir gebildet ist. Weil er alle übrige Geschöpfe auch durch Namen unterschieden hatte, so leget er ihr auch den Namen Ischa bey, und wolte, daß sie nach seinem eigenen Namen benant werden solte, weil sie ihm als aus ihm selbst gebildet dargestellet worden.

5) Die Worte V. 24. sind keine Fortsetzung der Rede Adams, sondern Worte Mosis Matth. 19, 4. 5. welcher hierin weder ein Gesetz noch eine Weißagung vortragen, sondern blos eine den Menschen aller Zeiten durch diese Art der Bildung der Frau ertheilte Lehre vermittelst einer Folgerung aus derselben herleiten, und die Unauflößlichkeit der ehelichen Verbindung desto nachdrücklicher dadurch einschärfen will. Vater und Mutter kante Adam noch nicht. Sie verlassen stehet dem Anhängen am Weibe entgegen, folglich heißet es

nicht, aus dem väterlichen Hause und Familie ausgehen, sondern sie verläugnen, und ihnen nicht anhängen. Es ist folglich diese Verfassung nicht eine nothwendige Folge des Ehestandes, und eine rechtmäßige Sache an sich selbst, sondern etwas höchst unnatürliches, das aber allemal eher Statt hat, als sein Weib zu verlassen. Es wird daher die Vereinigung zwischen Mann und Weib dadurch weit genauer vorgestellet, als die Verbindung zwischen Aeltern und Kindern. Diese kan und soll nicht auf Zeit Lebens dauren, jene soll das ganze Leben hindurch unauflößlich fortgehen. Ein Fleisch seyn, ist eben das, als Ein Leib seyn, folglich sie sollen als Eine Person betrachtet werden, die nicht getrennet werden kan, daran vielmehr beyde zur unauflöslichsten Verbindung bestimmet sind.

6) Die V. 25. beygefügte Anmerkung hat auf C. 3, 7. ihre Beziehung, und drücket folglich einen Zustand aus, welcher der dort erwähnten Empfindung entgegen stehet. Es fehlete den Menschen damals noch an der ietzt gewöhnlichen Kleidung, welche unter anderem nachmals auch die Erregung geiler Lüste durch den Anblick der Blöße erforderte. Eben dieses lehret auch der hinzugesetzte Beysatz, daß sie noch keine Scham ihrer Blöße wegen bey sich empfunden, oder noch das unanständige

in

in der Blöße nicht gefühlet, welches sie nachmals empfunden. Sie hatten nämlich die geile Bewegungen noch nicht, welche die ietzige Scham der Menschen, sich anderen ganz entblößet darzustellen, erzeugen. Denn alle Scham hat ihren Grund in einer solchen Empfindung des Unanständigen.

§. 100.

Die Wahrheiten, so wir aus diesem Zusatz zur mosaischen Schöpfungsgeschichte zum theologischen Gebrauch lernen, kommen auf folgende Stücke an:

1) Gott hat so gleich vom Anfang an den Menschen zur Arbeit und zu Geschäften bestimmet. Freylich hatte in der allerersten Zeit des größeren Segens der Erde in der Gegend, wo die Menschen wohneten, wegen die ietzige schwere Arbeit nicht Statt. Daß aber Gott dennoch den Menschen zur wirklichen Wartung und Anbau dieser fruchtbaren Gegend bestimmet habe, lehret die ausdrückliche Versicherung Mosis. Folglich ist Arbeit in der Welt überhaupt betrachtet keine Folge und Strafe der Sünde, sondern eine wirklich wohlthätige Verordnung Gottes für die irdische Menschen. Gott vertrieb aber den Menschen gleich nach erfolgtem Fall aus der fruchtbaren

haren Gegend, wo er vorhin gewohnet, und benahm auch der Gegend selbst durch verwüstende Ungewitter und Entzündungen ihre vortrefliche Vorzüge. Daher wurde natürlich auch den Menschen die Arbeit beschwerlicher gemacht, so auch zugleich eine Folge der Schwächung ihrer Kräfte seyn muste, welche durch die beständig abnehmende Lebenszeit derselben bestättiget wird. Da Gott zuverlässig den Fall vorhergesehen, hatte er nicht nötig, in allen Gegenden der Erde auf den Fall, daß alle Menschen unsündlich bleiben solten, eine solche gesegnete Fruchtbarkeit zu ertheilen, als sie in der Gegend hatte, wo die erste Menschen wohneten.

2) Gott hat die Menschen beyderley Geschlechts gleich Anfangs nicht nur zur Fortpflanzung, sondern auch zur unauflöslichen Verbindung bestimmet, und dadurch eine Lehre für die eheliche Verbindung ertheilen wollen, welche auf die Einrichtung, so Gott in der Schöpfung selbst gemacht, gegründet wird, und daher eine für alle Zeiten der Welt verbindliche Vorschrift ausmachet. Daher war auch der erste Mensch nicht im Stande, seine ihm von Gott selbst ertheilte Frau zu verlassen, wenn er zugleich seiner natürlichen Neigung zur Verbindung folgen wolte.

3) Selbst

3) Selbst durch die Schöpfung ist dem Menschen eine Neigung zu seines gleichen oder zu anderen Menschen als ein natürlicher Trieb eingepräget worden, welche ihre Absicht auf die genaueste Verbindung der Menschen unter einander hatte, folglich ist Liebe anderer Menschen bey einer unverdorbenen Verfassung der Menschen ihnen so natürlich, als die Selbstliebe.

4) Es war eine ausschweifende Heftigkeit gewisser menschlicher und sinlicher Lüste, die iezt bey den Menschen am häufigsten in eine solche unmäßige und alle Vernunft übertäubende Heftigkeit ausbrechen, im Anfang noch nicht vorhanden. Wir schließen mit Recht daraus, daß, wenn diese Lüste noch nicht ihre Schranken überschritten, die übrige sinliche Lüste noch mehr in der Gewalt der Menschen gewesen, und durch die Vernunft regieret worden.

5) Gott selbst hat gleich Anfangs für die Belehrung der Menschen von ihrer Bestimmung gesorget, und ihnen die Pflichten in ihrem Verhalten durch eigentliche Offenbarung kund gemacht, so hier an einem unläugbaren Beyspiel erhellet. Wahrscheinlich hat ihnen Gott dergleichen Offenbarung mehrmals, wie in den nächsten Zeiten, durch zugeschickte Träume ertheilet.

Dritter Abschnitt.

Von dem Zustande der ersten Menschen vor dem Falle.

§. 101.

Mit dem Ursprung aller Geschöpfe von Gott hänget noch eine doppelte Untersuchung zusammen, so uns die biblische Lehre nothwendig machet. Zu der einen veranlasset uns die mosaische Erzählung von der Schöpfung selbst, welche eines Vorzugs des Menschen gedenket, der das Bild Gottes benant wird, und auf einen durch den Fall verlornen Vorzug von sehr vielen gedeutet wird, aber auch insbesondere die Erzählung von dem Fall der ersten Menschen, durch welchen nach der eigenen Nachricht Mosis eine wichtige Veränderung mit dem Menschen vorgegangen seyn mus, welche Folgen von algemeinem Einflus auf das ganze menschliche Geschlecht hervorgebracht hat. Sollen wir diese untersuchen, so entstehet allemal zuerst die Frage bey uns, wie denn der Zustand der ersten Menschen gleich nach der Schöpfung beschaffen gewesen sey. Die andere Untersuchung veranlasset die ganze heilige Schrift, welche

öfters

öfters anderer vernünftiger Wesen, als Geschöpfe Gottes, außer den Menschen gedenket, deren Beschaffenheit sonst hauptsächlich zum Verstehen der einzelnen Stellen der heiligen Schrift nothwendig untersuchet werden müste, dadurch aber, daß gewisse Geister von denselben Verführer der Menschen worden sind, auch in unsere Theologie einen großen Einflus hat. Es ist also noch dasjenige zu untersuchen übrig, was in den beyden Lehren vom göttlichen Ebenbilde und von den Engeln pfleget begriffen zu werden. Weil jenes mit der Schöpfungsgeschichte des Menschen unmittelbar verbunden ist, machen wir damit den Anfang. Die Untersuchung würde am natürlichsten in der Ordnung angestellet, daß man diesen anfänglichen Zustand der ersten Menschen vor sich selbst untersuchete, und nachmals erst die Frage entschiede, ob der moralische Zustand, der auf diese Art erwiesen worden, das sey, was die heilige Schrift das Ebenbild Gottes nenne. Für die Theologie ist die erste Untersuchung eigentlich von Erheblichkeit, und nicht die letzte, wenn man sie von einander abzusondern im Stande ist. Denn diese würde blos eine exegetische Untersuchung seyn, da man die anfängliche Unschuld der ersten Menschen volkommen behaupten kan, ohne sie gerade das Ebenbild Gottes zu nennen. Wir haben aber keine besondere Nachrichten

von

von dem ersten moralischen Zustande der Menschen. Einige sehr geringe Spuren in der kurzen mosaischen Erzählung, die man mit der Geschichte des Sündenfalls selbst vergleichet, und etwa der Schlus aus demjenigen Zustande, welcher gewis nach der heiligen Schrift seinen Ursprung vom Fall herleitet, auf den vormaligen Zustand vor dem Fall, welcher folglich erst die Erklärung des Falls und seiner Folgen voraussetzet, sind es, die man hier gebrauchen kan, und höchstens der sehr algemeine Ausspruch Pred. 7, 29. Das übrige beruhet vornehmlich auf der Frage, ob nicht Paulus das von Mose gedachte göttliche Ebenbild durch δικαιοσύνην και ὁσιότητα τῆς ἀληθείας Eph. 4, 24. vergl. Col. 3, 10. erkläre. Denn ist dis wirklich eine zuverlässige Erklärung jenes mosaischen Ausdrucks, so leget nicht nur Paulus, sondern auch Moses, diesen Zustand den ersten Menschen unmittelbar nach der Schöpfung bey, und die Benennung des göttlichen Ebenbildes führet uns zugleich auf den ersten sitlichen Zustand der Menschen. Dieser mit seinen Folgen sind uns hier das wichtigste, das übrige, so man in dieser Lehre abzuhandeln pfleget, gehöret zu den Nebenumständen.

§. 102.

Moses selbst erwähnet das Ebenbild Gottes bey der Schöpfung des Menschen, erkläret

kläret es auch durch die Aehnlichkeit mit Gott, lehret aber nicht deutlicher, worin der Mensch Gott ähnlich geworden, ob in einer gewissen Einrichtung seiner Natur selbst, oder in gewissen äußeren Umständen und Verhältnissen. Man würde sich übereilen, wenn man aus seinen Worten das letzte schliessen wollte, da die Herrschaft über die Geschöpfe eher die Absicht der ganzen Schöpfung des Menschen ausdrücket, als eine genauere Erklärung der Aehnlichkeit mit Gott ertheilet. Wenn daher Gott im folgenden dem Menschen die Herrschaft über alles wirklich übergiebt, wiederholet er diesen Ausdruck nicht, weil das Ebenbild zu seiner natürlichen Einrichtung gehörete, und nicht dem Menschen erst, wie die Herschaft, verstattet werden konte. Bald nach dem Fall gedenket Moses dieses göttlichen Ebenbildes wieder C. 5, 1. 2. Er erzählet die Abstammung der Menschen von einander vom Adam an, und wenn er bey allen folgenden saget, sie seyn von diesem oder jenem Vater gezeuget, in diesem Jahre seines Alters, saget er vom Adam, er habe keinen andern Vater gehabt, oder sey nicht gezeuget, sondern unmittelbar von Gott geschaffen, und wiederholet davon die davon in der Schöpfungsgeschichte C. 1, 27. gebrauchte Worte. Er führet daher an: Gott schuf die erste beyde Menschen unmittelbar, ohne daß sie durch die natürliche Zeugung

von andern ihres gleichen gebildet worden, wie die folgende, welche deshalb eben die Natur haben, als Adam, weil sie alle von ihm durch Zeugung abstammen. Adam hatte noch keinen anderen, nach welchem er gebildet werden konnte, Gott allein war sein Muster. Seth hingegen empfing seine Natur von ihm, und wurde folglich ihm, als seinem Stammvater, bereits gleich gemacht. Das letzte erkläret man häufig von der Fortpflanzung seines verderbten Zustandes auf ihn, welcher seinem unsündlichen Zustande nach dem Bilde Gottes entgegen sey. Man hat aber wenigstens nicht so viel Grund in den Worten, daraus zu schliessen, daß das Ebenbild Gottes etwas gemeines und für alle Menschen bestimmtes, aber durch den Fall verlorenes gewesen, weil hier offenbar blos die Bildung eines Menschen nach dem andern schon vorhandenen, oder das Entstehen durch Zeugung, und die unmittelbare Bildung durch Schöpfung einander entgegen stehen, ohne daß ein Unterschied zwischen dem sittlichen Zustande des Menschen gemacht werde. Folglich beweiset diese Stelle in Absicht der Beschaffenheit des göttlichen Ebenbildes wenigstens nichts gewisses. Moses gedenket eben diesen Vorzug des Menschen wieder nach der Sündfluth in einer Rede Gottes C. 9, 6. auf gleiche Art, wie ihn Jacobus erwähnet C.

3, 9.

3, 9. gebrauchet aber, wie der letzte, den Ausdruck wieder ohne alle Erklärung. Indessen lässet sich auch aus diesen Stellen nicht richtig schliessen, daß die Hauptsache des göttlichen Ebenbildes in einer noch jetzt volkommen vorhandenen Sache bestanden habe, da die Beschreibung deutlich auf die Art, wie gleich Anfangs der Mensch erschaffen worden, und nicht auf die Beschaffenheit, so er noch jetzt habe, gehet, und als ein Beweis eines grossen Vorzugs und einer erhabenen Würde gebrauchet wird. Außer diesem Stellen bleibet uns nach den obgedachten paulinischen Stellen keine andere übrig, worin das göttliche Ebenbild gedacht würde. Man theilet sich daher in der Bestimmung desjenigen, worin der Mensch gleich Anfangs Gott ähnlich gemacht worden. Nach einigen ist es der Besitz einer vernünftigen Seele, und es ist gewis, daß dis allemal bey diesem Vorzuge zum Grunde liegen müsse, weil hierin alle übrige menschliche Vorzüge für allen anderen irdischen Geschöpfen gegründet sind. Nach anderen ist es die Herrschaft über die irdische Geschöpfe, so man hauptsächlich auf die Verbindung des Bildes Gottes mit dieser Herrschaft in der mosaischen Schöpfungsgeschichte gründet. Nur erkläret man die Folge der Worte unwahrscheinlich, weil das Bild Gottes als ein Vorzug des Menschen, und die

Bestimmung des Menschen zur Herrschaft zugleich gedacht wird, ohne dabey zu behaupten, daß hierinn seine Aehnlichkeit mit Gott bestanden habe. Indessen bleibet so viel gewis, daß auch sonst Menschen in dieser Herrschaft eine Aehnlichkeit mit Gott beygeleget, und sie daher bey den Dichtern Götter und Kinder Gottes genant werden, wie aus dem mosaischen Gesetze und den Psalmen bekant ist. Nach anderen wird eben dieses Ebenbild Gottes in der moralischen Volkommenheit des menschlichen Zustandes gesuchet, so man auf die Stellen gründet, in welchen die Erneuerung der Menschen durch Christum mit Redensarten aus dieser anfänglichen Bildung der Menschen beschrieben wird. Diese verdienen daher noch eine besondere Untersuchung.

§. 103.

Diese Stellen sind die obgedachte aus Eph. 4, 24. und Col. 3, 10. In beyden Stellen hat Paulus offenbar einerley Absicht und Verbindung, und bedienet sich völlig ähnlicher Beschreibungen, doch mit einiger Veränderung der Worte. Beyde Briefe sind wahrscheinlich um einerley Zeit von Paulo geschrieben, und zu den völlig ähnlichen Stellen, welche diese gleichzeitige Verfassung in beyden veran:

veranlasset hat, gehören auch diese gänzlich übereinstimmige Stellen. Paulus ermahnet die Christen, welche ehedem Heiden gewesen waren, sich nicht durch ihre bisherige Gewohnheiten noch ferner zu heidnischen Sünden hinreissen zu lassen, davon er viele einzelne Beyspiele im Zusammenhange anführet. Daher ermahnet er sie in der ersten Stelle überhaupt, daß sie nicht weiter ein solches äußeres Verhalten beobachten sollten, wie noch die ungläubige Heiden bey ihrem ganz von den unvernünftigsten Vorstellungen und der gröbsten Unwissenheit und Verblendung eingenommenen Verstande beobachteten, sondern

V. 22. „Daß sie die bisher im Heidenthum
„vorgestelte Person in Absicht ihres äus-
„seren Verhaltens in den beständigen
„Werken, welche von einer schändlichen
„Art gewesen, wie es die verderbliche
„Lüste des Herzens mit sich gebracht, gänz-
v. 23. „lich ablegen, und hingegen eine in al-
„len Absichten neue Gesinnung der Seele
v. 24. „annehmen, und ganz neue Menschen
„in den Werken vorstellen solten, wel-
„che gleichsam, wie ehedem, nach dem
„göttlichen Bilde aufs neue mit einer
„rechtschaffenen Unschuld und Unsträf-
„lichkeit aller Werke gezieret erschaffen
„seyn.“

Er komt hierauf auf einzelne Laster, welche sie ehedem frey und ohne Bedenken geübet, welche sie eben deshalb gänzlich abzulegen schuldig wären. In der anderen Stelle ist er kürzer, führet aber eben dieselbe algemeine Ermahnung an, alle bisher gewohnte heidnische Laster in den äußeren Werken gänzlich abzulegen, welcher er gleich eben dieselbe einzelne Beyspiele der Laster beyfüget, und alsdenn abermals im allgemeinen fortfähret:

V. 9. V. 10. „Leget eure ganze bisher vorgestelte „Person mit allen dazu gehörigen Werken ab, und stellet eine ganz neue Person vor, welche zu höheren Einsichten „nach dem Ebenbilde ihres Schöpfers „selbst ganz aufs neue gebildet worden.“

Paulus fordert von den Christen nach der erstern ausführlichern Ermahnung:

1) Daß sie den alten Menschen ablegen oder ausziehen sollen. Einen alten Menschen ausziehen, und den neuen anziehen, ist eine uneigentliche Redensart, welche anzeiget, ein gewisses äußeres Ansehen ablegen oder annehmen, oder einen gewissen Aufzug, Stand oder Verhalten. Die ganze Gestalt eines Menschen, welche ihm

seine

seine äußere Werke bey dem ehemaligen heidnischen Leben ertheileten, nennet folglich Paulus den alten Menschen, folglich den ganzen Zustand ehemaliger heidnischer Laster und Werke und deren Ausübung. Daher führet Paulus lauter äußere schändliche Werke an, welche von den Heiden ungescheut getrieben würden, aber Christen äußerst unanständig wären, setzet in der ersten Stelle κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν hinzu, so nach dem durchgehenden Gebrauch auf das äußere Verhalten gehet, und unterscheidet die ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, als den Grund dieses alten Menschen oder ehemaligen heidnischen Verhaltens, von diesem alten Menschen selbst. In den Ausdrücken des Menschen und des alten lieget kein besonderer Nachdruck, welchen man häufig darin suchet. Es ist eine uneigentliche Art zu reden, und der letzte Ausdruck von einem alten schmutzigen, zerrissenen und unbrauchbaren Kleide, so man mit einem neuen zierlicheren und anständigeren vertauschet, erborget. φθειρόμενος ist ist wie das hebräische משחת auf die schändliche und eckelhafte Beschaffenheit zu beziehen, gleichsam ein schmutzig, stinkend und eckelhaft gewordenes Kleid, und die Lüste sind die Quellen, woraus die Schändlichkeit der äußeren Werke entstanden. Wo also jene äußere schändliche Werke sind, da befinden sich ge-

wis auch die schändliche Lüste des Herzens, und die Werke erfolgen, wie es diesen schändlichen Lüsten gemäs ist.

2) Daß sie eine ganz neue und ihrer ehemaligen Gesinnung entgegen gesetzte Gemütsfassung annehmen sollen. Denn dis drücket ganz deutlich V. 23. aus, so bey der Anziehung des ganz neuen Menschen voraus gesetzet wird. Νοῦς gehet überhaupt auf die vernünftige Seele des Menschen, und πνεῦμα stehet entweder besonders den blos sinlichen Kräften entgegen, wenn es bey der menschlichen Seele unterschieden, und auch wol der ψυχῇ entgegen gesetzet wird, oder es ist blos ein algemeines Wort, wie רוח der Hebräer, so die ganze Gesinnung des Herzens ausdrücket, wie es in der Zusammensetzung mit gewissen Namen der Tugend, des Lasters oder einer Gemüthsfassung zu bedeuten pfleget. So wie also die ehemalige heidnische Werke aus den schändlichen Lüsten des Herzens entstanden, so soll auch die Gesinnung des Herzens bey den Christen gänzlich umgebildet, und in Absicht der Begierden des Herzens eine ganz andere werden, als sie ehedem gewesen. Es begreifet daher Paulus hier nicht unmittelbar die Gesinnung des Herzens in dem neuen Menschen, sondern setzet sie als den Grund desselben dabey voraus, so wie er

die

die schändliche Lüste des Herzens als den Grund und die Quelle des alten Menschen anführet, und dadurch bestättiget, daß er durch den alten und neuen Menschen hauptsächlich die ganze äußere Gestalt des Menschen oder den Umfang aller seiner äußeren Werke verstehe.

3) Daß sie den neuen Menschen anziehen sollen. Dieser ist folglich der gänzlich verbesserte äußere Zustand des Menschen, oder die ganz neue äußere Gestalt des Menschen durch die in die Augen fallende Werke desselben, vermöge deren man eine ganz andere Person vorstellet, als ehedem. In der andern Stelle gedenket Paulus weder der schändlichen Lüste des Herzens, aus welchen der alte Mensch entstehe, noch der gänzlich erneuerten Gesinnung des Herzens, als des Grundes des neuen Menschen, besonders, daher begreifet er hier mehr das Ganze der Erneuerung in beyden Ausdrücken des alten und neuen Menschen, die gänzliche Veränderung der menschlichen Gesinnung und der menschlichen Werke. Der Ausdruck κτίζειν beziehet dis ganz deutlich auf die erste Schöpfung der Menschen, mit welcher Paulus auch sonst die Verbesserung der Menschen durch das Christenthum vergleichet. Durch dieses werden die Christen καινὴ κτίσις 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15. ποίημα θεοῦ κτίσθεντες u. s. w. Eph. 2,

10. An der letzten Stelle gehet auch wahrscheinlich das προετοιμάζειν auf die anfängliche Bildung des Menschen, und der Sinn ist: Wir sind jetzt gleichsam ein neues Geschöpf, und durch Christum Jesum von neuem zu guten Werken gebildet, zu welchen uns Gott gleich Anfangs durch die erste Schöpfung in den Stand gesetzet hatte, daß wir diese allein in unserm ganzen äußeren Verhalten ausüben sollten. Ist diese Erklärung richtig, so saget Paulus darin, daß gleich bey der ersten Schöpfung die Menschen so gebildet worden, daß sie zur Ausübung lauter guter Werke im Stande gewesen, folglich in der Unschuld, welche man ihnen in der Lehre vom Ebenbilde Gottes beyzulegen pfleget. Paulus stellet sonst diese gänzliche Umbildung des Menschen als eine Folge des Todes Christi und des Eintritts in seinen Tod durch die Taufe vor, darinn man mit Christo gleichsam sterbe, weil sein Tod unser Tod sey, und den ehemaligen Menschen tödte, aber auch mit Christo wieder auferstehe, oder einen ganz neuen Menschen der Gesinnung und den Werken nach vorstelle Röm. 6, 3—5. Wenn man nun noch die vollständigere Redensart an der anderen Stelle des Briefes an die Colosser κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν, so ganz offenbar auf die mosaische Beschreibung der ersten Schöpfung, ויברא אלהים את

את האדם בצלמו; sich beziehet, vergleichet, so kan theils kein Zweifel seyn, daß Paulus die Verbesserung der Menschen durch Christum mit der ersten Bildung derselben von Gott vergleiche, theils daß er hauptsächlich diese neue Bildung in die Zubereitung derselben zu einem gänzlich unsträflichen Verhalten in den äußeren Werken setze, welche nach ihm in einer gänzlichen Veränderung der menschlichen Begierden des Herzens gegründet ist. Dis beweiset indessen noch nicht alles, ehe die übrige Worte erläutert sind. Das κατὰ θεὸν im Briefe an die Epheser kan nicht heissen: Nach dem Willen Gottes, oder, wie Gott es verlanget. Denn es wird wol die volkommene Unpartheilichkeit im Erklären es nothwendig machen, es auf gleiche Art zu verstehen, als im Briefe an die Colosser die Worte: κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν, folglich, nach dem Muster und der Aehnlichkeit Gottes. Bey dieser eigenen Erklärung kan er nach den vorigen Anmerkungen nichts anders sagen, als der gänzlich so gebildet ist, wie er anfänglich nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen worden. Denn ἀνακαινοῦσθαι κατὰ τὴν εἰκόνα u. s. w. kan gewis nichts anderes heissen, als von neuem so eingerichtet werden, wie der Mensch eingerichtet war, da er das ihm durch die erste Schöpfung ertheilte Ebenbild Gottes hatte.

Folglich

Folglich soll der Mensch durch Christum wieder zu der Aehnlichkeit mit Gott hergestellet werden, nach welcher er Anfangs geschaffen worden. Hieraus folget natürlich, theils daß Paulus nicht blos die göttliche Wirkung in der Verbesserung der Menschen mit jener göttlichen Wirkung in der ersten Bildung derselben vergleiche, sondern auch den ersten Zustand der Menschen gleich nach der Schöpfung mit dem erneuerten und verbesserten Zustande der Menschen durch ihr Christenthum, theils daß er deutlich das κατα την εικονα του θεου κτισθηναι, folglich den mosaischen Ausdruck für gleichgültig erkläre mit der bey dem Menschen aufs neue herzustellenden Unsträflichkeit der Gesinnung und der Werke. Es lässet sich daher volkommen daraus schliessen, wie Paulus diese mosaische Redensart verstanden habe, und weiter wollen wir aus dieser Stelle nichts wissen. Hat Paulus in der Erklärung dieses Ausdrucks Recht, so müssen wir ihn auch bey Mose auf diese Art erklären, oder man mus Gründe anzugeben im Stande seyn, warum er nicht Recht haben könne, welche ich von solchen, welche durch das Ebenbild Gottes etwas anderes haben verstehen wollen, nicht angegeben finde. Denn bey Mose findet sich so gar nichts, was dieser Erklärung entgegen gesetzt werden könte, daß vielmehr, da צלם auf das äußere in die

Augen

Augen fallende Ansehen und Gestalt am richtigsten bezogen wird, darauf es auch Paulus beziehet, der ganzen hebräischen Analogie nach die Aehnlichkeit mit Gott in keinem Umstande natürlicher gesuchet werden kan, als in der in die Augen fallenden Einrichtung der äußeren Werke, da an die äußere Gestalt des Leibes wol kein Vernünftiger gedenken kan. Einen geheimen Anstos mancher Ausleger, daß es die gemeine Auslegung der Theologen ist, darf ich wol nicht öffentlich rügen und beantworten. Gründe von Erheblichkeit finde ich nicht dagegen angeführet (*).

Es sind noch die Beysätze einer jeden Stelle zu erläutern übrig. In der Stelle des Briefes an die Colosser setzet Paulus noch εἰς ἐπίγνωσιν hinzu, und dieser Ausdruck ist als

*) Es komt nicht auf das Wort Erneuern allein an, wie Hr. D. Bahrdt meinet, und ich zweifle, ob jeder Sprachverständiger einsehen müsse, daß man nach dem Ebenbilde Gottes, wornach man erschaffen worden, erneuret werden könne, wenn der Mensch nie nach einem Bilde Gottes erschaffen wäre. Es würde eine sehr sonderbare Art zu reden seyn, die offenbar einen Irthum behauptete. Das übrige beurtheilet man ohne dis, so wie diese blos aus Noth ertheilte Antwort, leicht selbst.

als ein algemeiner und unbestimter der zweifelhafteste. An eine weitläufige theoretische Einsicht von allerley Dingen lässet sich in dieser Verbindung am wenigsten gedenken. Vielmehr ist der Begrif der Weisheit und des Verstandes, welchen die Hebräer häufig schlechtweg durch דעת, wie die gesamte Religion und Gottesfurcht durch דעת אלהים, benennen, unstreitig bequemer. Folglich ist es eine praktische Einsicht und Klugheit, welche mit dem richtigen Erkentnis Gottes und seines Willens verbunden ist, welche das Gegentheil der schändlichen Unwissenheit und Verblendung des Verstandes bey den Heiden ist, so die Quelle der abscheulichsten Laster geworden, und Paulus an der andern Stelle dem erneuerten Zustande der Christen entgegen gesetzet hatte. Sie stimmet daher mit den besseren Einsichten der Christen überein, welche sie der Lehre Christi verdanketen, und Paulus an der anderen Stelle V. 20. 21. eben derselben groben heidnischen Unwissenheit entgegen setzet. Zu einem solchen Zustande sind sie folglich erneuert, welcher den besseren Einsichten von Gott und seinem Willen gemäs ist.

In der andern Stelle setzet Paulus noch hinzu: ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας. Es drücket dieses ohne Zweifel die gänzliche Unsträflichkeit und Unschuld aus, welche

welche doch nicht so sehr auf das Herz unmittelbar gehet, obgleich dessen Erneuerung dabey zum Grunde geleget wird, als auf die äußere Werke, wie die ganze Verbindung hier deutlich lehret, besonders da die Erneuerung der Gesinnung der Seele als der Grund des nach dem Bilde Gottes wieder herzustellenden neuen Menschen angegeben wird. Der Verfasser des Buchs der Weisheit scheinet hauptsächlich die Unsterblichkeit als die Hauptsache des göttlichen Ebenbildes angesehen zu haben, und da er den Tod als eine Folge der Sünde ansiehet, so ist diese eine unmittelbare Folge der Unsündlichkeit der ersten Menschen, sonderlich wenn man die übrige nicht alzu richtige Ideen dieses Verfassers vergleichet. Siehe Cap. 2, 23. 24. Wenn er aber den sitlichen Zustand der ersten Menschen, der sie zur Herrschaft über die Erde in den Stand gesetzet, beschreibet, bedienet er sich eben dieser paulinischen Ausdrücke: ἵνα διέπῃ τὸν κόσμον ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ, καὶ ἐν εὐθύτητι ψυχῆς κρίσιν κρίνῃ C. 9, 3. Es scheinet daher diese Idee unter den griechischen Juden nicht ungewöhnlich gewesen zu seyn, auch bey der Erklärung des Ebenbildes Gottes. Wenn man den Beysatz ἀληθείας aus dem vorhergehenden, aus der Christo allein zu verdankenden Wahrheit, welche ihnen ein besseres Verhalten gelehret, als sie ehedem im Heidenthum

denthum beobachtet, erklären will, so ist es die der christlichen Lehre gemäße gänzliche Unsträflichkeit der Werke, und es stimmet das ganze genau mit dem anderen Beysatz εἰς ἐπίγνωσιν überein. Es kan aber auch δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης τῆς ἀληθείας eine wahre und rechtschaffene Unsträflichkeit aller Werke ausdrücken, welches in der Sache auf Eins hinauskomt, obgleich die Worte vielmehr, um jenes auszudrücken, gewählet zu seyn scheinen. Nach dem Bilde Gottes geschaffen seyn, heisset folglich nach Paulo, mit einer gänzlichen Unsträflichkeit der Werke, die aus einem vernünftigen Erkentnis und aus einer wohlgeordneten Gesinnung des Herzens entstehet, gezieret seyn.

§. 104.

Wir schliessen nun mit Recht aus dieser von Paulo gegebenen Erklärung einer Schöpfung nach dem göttlichen Ebenbilde:

1) Daß die vernünftige Seele vermöge ihres Gebrauchs zum richtigen Erkentnis mit dem götlichen Ebenbilde verbunden gewesen, und bey den übrigen Vorzügen zum Grunde gelegen habe. Nach Paulo lieget unstreitig eine durch ein richtiges Erkentnis von dem, was in die unsträfliche Einrichtung der Werke

einen

einen Einflus haben kan, erleuchtete Vernunft bey der Unsträflichkeit der Werke, zum Grunde, welche die gebührende Disposition des menschlichen Verstandes zum rechten Erkentnis solcher Wahrheiten nothwendig voraussetzet. Denn bey ihm ist die schändliche Verblendung des Verstandes, welche durch die heilsame Lehre Christi bey den Christen gehoben wird, die Quelle der Gesinnung, welche die Heiden schändete, und durch das bessere Erkentnis der Christen wird jene Unsträflichkeit, welche das Bild Gottes ausmachet, erhalten. Unsträflich seyn, wie ein Mensch, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, heißet folglich, eine auf vernünftige Einsichten vom Guten und Bösen gegründete Unsträflichkeit besitzen. Daher ist es freylich wahr, daß diese Einsicht bey den ersten Menschen nicht aus der christlichen Lehre entstehen können, welche nur die in dem, was gut und böse ist, gänzlich verfinsterte Einsichten der Heiden wieder herstellen muste. Ehe diese unvernünftige heidnische Unwissenheit unter den Menschen entstand, oder vor dem Fall musten folglich wenigstens vernünftige Einsichten vom Guten und Bösen Statt haben, wenn die Unsträflichkeit ihrer Werke, welche Paulus mit der Schöpfung nach dem göttlichen Ebenbilde verbindet, Statt haben solte. Hieraus folget kein anerschaffenes wirkliches

Erkenntnis, sondern, was anerschaffen ist, komt blos auf das völlig geordnete Erkentnisvermögen an. Woher aber das wirkliche Erkentnis der ersten Menschen entstanden, lehret uns Paulus so wenig, als es Moses ausdrücklich beschreibet. Es lässet sich wol schwerlich zweifeln, daß Gott nicht nur den Menschen mit Vernunft geschaffen, sondern ihn auch gleich mit dem völligen Gebrauch seiner Vernunft in die Welt gesetzet habe. Die ungereimteste Vorstellung entstehet, wenn man sich den Adam nicht besser gedenken will, denn als ein neugebornes Kind, so in Absicht der wirklichen Ideen in dem Augenblick der Schöpfung Statt hatte, aber in Absicht der Fähigkeit, seine Vernunft sogleich zu gebrauchen, nicht zu behaupten ist. Man setzet mit Recht nach der mosaischen Geschichte voraus, daß er als ein volständig erwachsener Mensch geschaffen worden, dabey die von einigen angenommene Idee eines gänzlichen Kindes dem Verstande nach sehr ungereimt wird. Bey diesem völligen Gebrauch der Vernunft musten so gleich die erste Gegenstände, so der Mensch um sich sahe, ihn auf gewisse Ideen und Kentnisse leiten, zumal ihn, da seine Begriffe noch nicht durch heftige sinliche Lüste, Gewohnheiten und Vorurtheile, dergleichen sich jetzt bey einem jeden vollständig erwachsenen Menschen so gleich in einem großen Ueber-

flus befinden, die oft unüberwindliche Hinderniſſe der Richtigkeit hatten. Daß ihm aber Gott auch ſo gleich durch den nöthigſten Unterricht zu Statten gekommen, lehret die moſaiſche Geſchichte ſelbſt. Die unmittelbar vorher geſchaffene Thiere waren eben da, wo ſich der Menſch befand, ſo bald er geſchaffen war. Er hatte kaum das irdiſche Leben erblicket, ſo beſchäftigte Gott ihn ſogleich mit dieſen Gegenſtänden, die er mit einem neugierigen Auge betrachtete. Es mus ſeine Betrachtung auch gleich weiter gegangen ſeyn, als etwa die Betrachtung unſeres Pöbels, wenn es neue und ausländiſche Thiere zu ſehen bekomt. Zum lehrreichen Unterricht war ſie unſtreitig beſtimmet, welches wir bey aller Kürze der moſaiſchen Erzählung dennoch aus der Art ſeiner Beſchreibung und dem Ausgang dieſer Betrachtung mit Recht ſchließen. Ja wir können auch ſchließen, daß dieſe Betrachtung ſelbſt mit einigem götlichen Unterricht verbunden geweſen. Was Moſes C. 2, 15:17. erzählet, iſt ohne Zweifel mit demjenigen verbunden, was er C. 1, 28. erzählet hatte, und was er Cap. 2, 18:20. erzählet, mit dem, was er C. 1, 29. 30. gemeldet. Es war folglich das letzte die Uebergebung aller lebendigen Geſchöpfe der Erde an den Menſchen zu ſeinem Gebrauch, dabey ſich alle götliche Belehrung wol ſchwerlich läugnen

läſſet. Denn Moſis Worte ſollen unſtreitig mehr lehren, als daß der Menſch blos auf die Erde geſetzet ſey, ohne zu wiſſen, woher er komme, und was er mit allen den Thieren, ſo er um ſich ſahe, für eine Bewandnis habe, ob es gleich allen Umſtänden nach dieſelbe Uebergebung der Thiere zur Betrachtung, Unterſcheidung und namentlichen Benennung iſt. Bey der anderen Anweiſung der Gewächſe zum Gebrauch, C. 1, 29. wozu auch die V. 30. befindliche Anweiſung derſelben zur Speiſe gehöret, hat Gott wahrſcheinlich gleich den Baum des Lebens zu einem Stärkungsmittel des Lebens geſetzet, und die Frucht des andern Baums des Erkentnis Gutes und Böſes verboten. Daher iſt auch dieſe vermöge dieſer Vergleichung mit einer eigenen Belehrung des Menſchen von Gott verbunden geweſen. Das Verbot der Frucht des letzten Baums war ſelbſt eine göttliche Belehrung, erforderte aber ſeiner Abſicht nach ſelbſt ein weiteres Erkentnis ſolcher Dinge, dafür er ſich bewahren muſte. Hierzu komt noch die Belehrung des Mannes von der Beſtimmung beyder Menſchen der göttlichen Abſicht nach durch die Art ſelbſt, wie das Weib von Gott geſchaffen worden, die er nicht ohne dieſen Unterricht wiſſen können, wenn die Frau während eines feſten Schlafs bey ihm gebildet worden, und die er durch

einen

einen göttlichen Traum vermuthlich erfahren hat. Aus allem folget nur so viel, daß es ihm Gott nicht an unmittelbarer Belehrung von seinen Absichten habe mangeln lassen, und daß wir folglich allen Grund zu vermuten haben, daß dieser Unterricht auch wol weiter gegangen sey, als uns die sehr kurze blos auf die erste irdische und sinliche Umstände der Menschen sich beziehende mosaische Erzählung meldet, zumal die Geschichte des Falls selbst eine solche Bekantschaft mit der göttlichen unmittelbaren Belehrung bey den ersten Menschen nothwendig voraussetzet. Uns ist es hier genug, daß Paulus bey der mit der Schöpfung nach dem Bilde Gottes verbundenen Unsträflichkeit der Werke eine vernünftige Kentnis des Guten und Bösen erfordere. Diese Einsicht aber weiter zu erstrecken, als auf das, was den Menschen umgab, und ihm gerade zu jener Absicht nothwendig war, und ein ausgebreitetes Erkentnis von allerley Dingen ihnen beyzulegen, hat weder in Pauli Worten einigen Grund, noch in der mosaischen Geschichte. Eine solche Einsicht ist bey der Unsträflichkeit der Werke, welche Paulus als zum Bilde Gottes gehörig betrachtet, gar nicht nothwendig. Was der Mensch für Kentnisse in anderen Absichten gehabt, ist gar nicht theologischer Untersuchung. Daß die menschliche Einsicht in dem, was

gut und böse ist, gewis mit einer Möglichkeit zu irren verbunden gewesen, daß jeder Tag dieselbe erhöhen und vergrößern können, und daß sie durch die Erfahrung erst ihre volständige Festigkeit erhalten müssen, lehret die menschliche Natur selbst, und zum Theil auch die Geschichte des Falls. Selbst was wir ietzt von theologischen Wahrheiten wissen, brauchte ihnen um jener Unsträflichkeit willen gar nicht bekannt zu seyn. Diese war möglich, wenn sie gleich noch nichts von der Dreyeinigkeit wusten, welche uns durch die zur Besserung der Menschen von Gott gemachte Veranstaltungen hauptsächlich bekant worden. Diese Absicht erforderte keine Kentnis der Engel, und die Geschichte des Falls selbst lässet uns muthmaßen, daß sie noch keine Kentnis von diesen, besonders den gefallenen Engeln, gehabt. Die volkommen geordnete Vernunft folglich, welche noch nicht durch die Heftigkeit der sinlichen Lüste und eingewurzelte Vorurtheile, die ietzige gewaltigste Hindernisse vernünftiger Einsichten bey den Menschen, geschwächet, und mit denen zum rechten Verhalten nötigen Kentnissen von Gott selbst gezieret war, wird mit Recht im göttlichen Ebenbilde begriffen. In dieser Absicht kan man mit Grunde behaupten, daß die vernünftige Seele selbst das götliche Bild in dem Menschen gewesen, aber wie sie hätte auf beständig

ständig bleiben sollen, ohne die Zerrüttung durch die Gewalt der sinlichen Lüste, die iezt die Vernunft betäuben und unvermögend machen. So fern der Mensch eine vernünftige Seele hat, ist und bleibet er noch das Bild Gottes, aber daß die Aehnlichkeit mit Gott ihr vorzüglichstes Stück durch den Fall verloren habe, bleibet dennoch gewis.

2) Aus Pauli Begrif von dem Bilde Gottes, nach welchem der Mensch geschaffen worden, schließen wir ferner mit Recht eine völlige Ordnung der menschlichen Begierden und Gesinnungen. Dis setzet Paulus bey dem neuen Menschen, der nach dem Anfangs ertheilten Ebenbilde Gottes erschaffen worden, zum Grunde. Man saget mit dem, was man in der Theologie Heiligkeit und Gerechtigkeit nennet, in der That eben dasselbe. Wohlgeordnete und vernünftige Begierden, welche der Natur der Menschen und der göttlichen Absicht bey der Schöpfung der Dinge gemäs sind, und aus welchen ganz unsträfliche Werke erfolgen, sind dasjenige, was dieses Stück nach Paulo in sich fasset. Die dieser Unsträflichkeit entgegen stehende Sünden beschreibe Paulus hier und sonst als Werke der herschenden sinlichen und fleischlichen Lüste, deren Gewalt den Menschen hinreiße, die schändlichste Werke zu üben, welche auch selbst die

Vernunft beherschen, daß diese ihnen nicht wiederstehen könne, und als Werke, die Früchte einer völligen Verblendung des Verstandes und groben Unwissenheit seyn, so wie jene bessere Begierden und Werke aus dem richtigeren Erkentnis der Wahrheit entstehen. Er giebt daher deutlich eine solche Ordnung der Kräfte zu erkennen, bey welcher der Mensch in seinen Begierden blos der Vernunft und ihrem Erkentnis gefolget, und die sinliche Begierden folglich gänzlich der Vernunft unterworfen gewesen, und von dieser regieret worden, so wie er dem verderbten Menschen hauptsächlich eine heftige Gewalt und Herrschaft der sinlichen Lüste beyleget. Diese Unsträflichkeit hat folglich in der Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft bestanden, sie ist mit einem mit genugsamen Erkentnis des Guten und Bösen erfülten Verstande verbunden gewesen, und diese vernünftige Einsichten haben völliges Vermögen gehabt, die Begierden zu bestimmen und zu lenken. Daher ist auch die Unterwerfung der unteren Seelenkräfte unter die oberen kein besonderes Stück des göttlichen Ebenbildes, sondern mit diesem gänzlich einerley, da selbst die Herrschaft blos vernünftiger Begirden in der menschlichen Seele ist. Sie ist der Grund, warum bey dem Menschen lauter rechtmäßige Begierden vorhanden gewesn,

woraus lauter unsträfliche Werke erfolget. Eben diese Unsträflichkeit der Werke nennet man sonst insbesondere die Unsündlichkeit, welche volkommen seyn mus, wo die Vernunft die Begierden allein regieret, und keine Herrschaft der sinlichen Lüste Statt hat. Daher hat diese Unsträflichkeit der Werke als eine Folge der geordneten Begierden der Seele bey dem Ebenbilde Gottes, nach welchem der Mensch geschaffen worden, völligen biblischen Grund.

3) Der Mensch ist nach Paulo nach diesem Bilde so gleich geschaffen, so eben die Worte sind, deren sich auch Moses bedienet. Dis gehet auf diese ganze Ordnung und rechte Disposition der Kräfte, weil die Kräfte selbst und ihr Verhältnis gegen einander auf der götlichen Einrichtung der Natur beruhen. Es folget daraus kein anerschaffenes volständiges Erkentnis, welches der Mensch durch götliche Offenbarung und eigene Betrachtung erst erhalten muste, aber doch eine solche Ordnung der Seelenkräfte, dabey vernünftig erkante Wahrheiten, so bald sie eingesehen wurden, so gleich befolget werden konten, ohne die gewaltige Hinderniße in der Heftigkeit der sinlichen Lüste zu finden, welche iezt dem Vermögen der Vernunft wiederstehen. Ob dis eine Fertigkeit zu guten Begierden und

Werken zu nennen sey, ist eine zur biblischen Theologie nicht gehörige Frage, da sie aus einer philosophischen Terminologie entstanden ist. Eine volkommen geordnete Disposition der Kräfte und Begierden ist nichts anderes als eine beständige Neigung, der Vernunft zu folgen, oder das Gute zu thun, was man als solches vernünftig erkennet, und folglich, das, was man als schädlich und böse erkennet, zu vermeiden. Dis beruhet an sich schon auf der Natur und Verbindung der Kräfte. Wo ein Gemüth durch die Lüste noch nicht verwildert ist, und gleich, statt von sinlichen Lüsten hingerissen zu werden, durch vernünftige Einsichten gelenket wird, findet eine solche Disposition Statt, wenn man auch Bedenken haben solte, sie eine Fertigkeit zu nennen, welches ein sehr zufälliger Ausdruck ist. Es ist daher auch klar, daß es in der natürlichen Disposition der Seelenkräfte selbst befindlich seyn müsse, und nicht eine als eine Zugabe zur Natur ertheilte übernatürliche Gabe gewesen sey, wie dennoch bey derselben das Gemüth einer Zerrüttung fähig gewesen sey, so bey der richtigsten Disposition eines endlichen Geistes allemal möglich bleibet, und wie es dennoch befestiget werden können und müssen, da so wol das Erkentnis wachsen, als auch durch die Uebung die Ordnung der Begierden befestiget, und durch die häufige

Befol-

Befolgung der blos vernünftigen Begierden in den äußeren Werken eine Gewohnheit, und hierdurch eine Fertigkeit, äußere gute Werke zu verrichten, erhalten werden können. Da nun eine solche Seele, darin alles durch die Vernunft regieret wird, und selbst die ietzt am leichtesten diese beherschende sinliche Lüste, eine eigentlich vernünftige Seele ist, und diese destomehr von dem wesentlichen Vorzug einer vernünftigen Seele abweichet, und den Geschöpfen sich nähert, die blos ihren sinlichen Trieben folgen, je mehr Gewalt in den menschlichen Begierden jene sinliche Lüste erhalten, so ist mit Recht eine wahrhaftig vernünftige Seele das Ebenbild Gottes zu nennen, und bey einem Menschen hauptsächlich, bey welchem sinliche Empfindungen und Begierden nothwendig sind, um ihrer Ordnung und des richtigen Verhältnisses ihrer Kräfte gegen diese willen. Eben dieses ist auch die εὐθύτης ψυχῆς, welche der Verfasser des Buchs der Weisheit in der oben angeführten Stelle behauptet, oder ישר לבב, so die griechische Juden durch εὐθύτης, ἁπλότης und ὁσιότης καρδίας ausdrücken, eben die Eigenschaft, welche Pred. 7, 21. dem ersten Menschen beygeleget wird, und die ἀπλότης, welche Paulus der Eva vor ihrer Verführung zuschreibet 2 Cor. 11, 3. die richtige Verfas-

sung

sung der Begierden, welche den herschenden Lüsten entgegen gesetzet wird.

Ich übergehe andere Arten von Beweisen, welche nur Folgerungen, und noch dazu alzu schwach sind. Der Ausdruck des Ebenbildes Gottes bey Christo saget etwas, das hierher nicht gehöret 2 Cor. 4, 4. Col. 1, 15. Er ist das sichtbare Bild Gottes, so fern er der ewige Sohn Gottes ist, den die Menschen als einen sichtbaren Menschen auf der Erde gesehen haben. Man kan auch von dem, was bey Christo befindlich ist, auf das, was bey dem ersten Menschen befindlich gewesen, nicht sicher schliessen, da keine gänzliche Aehnlichkeit des ersten Menschen mit Christo erwiesen werden kan. Was man aus den Forderungen des göttlichen Gesetzes herleitet, möchte höchstens beweisen, daß es hätte vorhanden seyn sollen. Hier aber soll bewiesen werden, daß eine völlige Unsträflichkeit der Begierden und Werke wirklich vorhanden gewesen, man mag sie nachmals das Ebenbild Gottes nennen, oder nicht, folglich wird bey diesem Beweise das, was erwiesen werden soll, schon vorausgesetzet. Die Beweise aus der Beschaffenheit eines durch die Gnade gebesserten Menschen setzen schon voraus, daß im Menschen nichts mehr gewirket werde, als vorher schon natürlich

lich da gewesen, und daß dis eben den Begrif des göttlichen Ebenbildes ausgemacht habe, welches eigentlich die Frage ist, so erst durch jene deutliche Versicherungen entschieden werden mus.

§. 105.

Was man sonst noch, wenn nicht als die Hauptsache, dennoch als Nebenstücke zum göttlichen Ebenbilde gerechnet, ist von geringerer Erheblichkeit, wenigstens der Frage nach, ob es Moses mit in dem Begrif des Ebenbildes Gottes begreife. Das vorige hat den meisten Einflus in die Lehre vom Sündenfall, der gar nichts in der menschlichen Natur verändert hat, wenn der Mensch vor dem Fall nicht besser gewesen, als er nach dem Falle ist, und in eine mit der göttlichen Volkommenheit und seinen Absichten bey Schöpfung der Menschen nicht zu vergleichende wilkührliche Einrichtung verwandelt wird. Die Unsterblichkeit des Leibes bey den ersten Menschen lässet sich nach der heiligen Schrift nicht anders läugnen, als wenn man den deutlichsten Beweis geben will, daß man die heilige Schrift blos nach dem erkläre, was man darin finden zu müssen voraussetzet. Die Beweise derselben sind bereits erläutert (§. 98.) Daß es keine natürliche Nothwendigkeit zu

sterben

sterben gegeben, gehöret an sich zu demjenigen, was bey derselben natürlich gewesen, da eben diese in einer Disposition des Körpers, welche den Tod endlich unvermeidlich zur Folge haben müste, gegründet seyn muste. Die wirkliche Abwesenheit alles Todes aber war keine nothwendige Folge auch der unzerrütteten Natur, sondern beruhete auf der beständigen götlichen Erhaltung des menschlichen Lebens, und deshalb kan man sie auch ohne Bedenken eine besondere und außerordentliche Wohlthat Gottes nennen, oder etwas übernatürliches, wenn gleich dieser letzte Ausdruck bey einer Sache, die ohne ein Wunder möglich war, unbequem ist. Es wird die mittelbare Stärkung und Erhaltung des Lebens auch durch diese Unsterblichkeit nicht aufgehoben, und dazu war allen Umständen nach der Baum des Lebens, als ein Mittel der Stärkung des menschlichen Leibes, bestimmet. Ein Baum des Lebens ist bey den Hebräern eben das als ein Gesundheitsbaum, und sie gebrauchen die Benennung von einem heilenden und stärkenden Mittel für die Gesundheit und das Leben. Daß diese Unsterblichkeit zugleich in dem Begrif des götlichen Ebenbildes nach den mosaischen Begriffen enthalten sey, ist durch nichts erwiesen, ob sie gleich ein Stück der Glückseligkeit

seligkeit des Gott ähnlichen Menschen und seiner Vergeltung gewesen.

Daß die Herrschaft über die Geschöpfe dasjenige gewesen, wozu der Mensch gleich Anfangs durch die Schöpfung bestimmet gewesen, ist aus Mose selbst gewis. Sie bestehet in dem Rechte des Menschen, alle irdische Geschöpfe zu seinem Besten zu gebrauchen, weil sie um seinet willen geschaffen worden. Wenn aber die Aehnlichkeit mit Gott auf die obgedachte Art richtig bestimmet worden, so machet diese kein Stück desselben aus, und es wird auch die Aehnlichkeit mit Gott, welche Mose צלם אלהים nennet, nie in diese Herrschaft gesetzet. Die Absicht Gottes bey Schöpfung der übrigen irdischen Geschöpfe ist durch den Fall gar nicht aufgehoben, und daher mus auch dieses Recht bis ietzt noch Statt haben. David schildert es noch nach dem Falle als einen erhabenen Vorzug des irdischen Menschen, Ps. 8. Es kan also um so weniger ein Stück des göttlichen Ebenbildes seyn, wenn dasselbe gegenwärtig verloren seyn soll. Aber auch die Socinianer haben keinen Beweis, wenn sie dieses allein dazu machen wollen, und übrigens die beständige Fortdauer des göttlichen Ebenbildes bey dem Menschen zugeben. Denn es fehlet gewis an einem biblischen Beweise,

und

und aus den Worten Mosis, daß Gott Menschen nach seinem Bilde machen wollen, damit sie über die Geschöpfe herschen könten, folget eher das Gegentheil. Zu der Vorstellung eines freyeren Umgangs des Menschen mit allen Arten von Thieren und der Unschädlichkeit derselben gegen die Menschen hat man auch keine biblische Gründe, wenn gleich bey den Menschen selbst zur Erhaltung ihres Lebens und vermöge ihrer wohl geordneten Begierden ein besserer Gebrauch der Geschöpfe, als nachmals, hat Statt finden müssen. Zwar ist auch nach hebräischen Vorstellungen die Idee eines ehemaligen güldenen Alters der Welt, dazu auch die gänzliche Zahmheit der gegenwärtig unbändigsten Thiere gehöret hat, bekant gewesen, die man in den Schriften der Dichter zur Schilderung glücklicher Zeiten gebrauchet findet. Sie ist auch aus diesem ersten Zustande der Welt entstanden, giebt aber blos eine poetische Fabel ab, ohne deshalb etwas von dem wahren Zustande der Welt in der ersten Zeit zu beweisen. Daß also die Herrschaft über die irdische Geschöpfe noch übrig sey, wenn sie gleich durch die unordentliche Begierden bey den Menschen selbst am meisten eingeschränket worden, bleibet volkommen richtig. Sonst müste Gott seine ganze Absicht bey der Schö-

pfung

pfung der übrigen irdischen Geschöpfe außer dem Menschen aufgehoben haben. Die Wohnung des Paradieses ist für die eigentliche Theologie eben so wenig erheblich, als die nachmalige Wohnungen der Menschen auf der Erde nach dem Sündenfalle.

Vierter Abschnitt.

Von denen übrigen vernünftigen Geschöpfen außer den Menschen, so durch die Geschichte der Menschen bekant worden.

§. 106.

Die andere besondere Untersuchung erfordert nothwendig die Verführung der ersten Menschen zur Sünde, welche die heilige Schrift gewissen bösen Engeln beyleget. Daher kan sie nicht füglich übergangen, oder an eine andere Stelle gebracht werden, ist aber in der Theologie der Menschen blos nötig, um der Verständlichkeit anderer Lehren willen, ob sie gleich für sich selbst in dieselbe nicht gehören würde, wenn nicht ein gewisses Verhältnis der Engel gegen die Menschen

Statt gefunden hätte. In der mosaischen Erzählung des Falls der Menschen findet man die Engel gar nicht erwähnet, und es ist durch nichts erwiesen, auch nach Mosis Erzählung nicht wahrscheinlich, daß die erste Menschen außer der sichtbaren Schlange etwas anderes gesehen, oder von einer unsichtbaren Ursach etwas gewußt, welche ihnen wol nachmals erst bekant geworden. In der übrigen Geschichte des A. T. findet man sie hauptsächlich bey den Erscheinungen gedacht, woselbst an sich wenigstens vorausgesetzet werden mus, daß es gewisse Geister geben müsse, welche den Menschen erscheinen können, wenn die Erscheinung wachenden Menschen, und nicht träumenden und entzückten begegnet ist. Es fand dis in der ersten Periode der Welt Statt, verminderte sich aber, wenn Gott seine ordentliche Propheten unter den Menschen hatte. Zu Mosis und Josuä Zeiten findet sich daher dergleichen nicht. Unter den Richtern finden sich einige, obgleich wenige, Erscheinungen, da auch keine ordentliche Propheten waren. 1 Sam. 2, 1. Von Samuels Zeiten an finden sich dergleichen Erscheinungen nicht weiter, und von dieser Zeit an hielt Gott auch seine ordentliche Propheten bey seinem Volke. Man siehet leicht, daß die 2 Sam. 24, 16. 17. erwähnte Begebenheit, bey welcher Gott durch den Propheten Gad dem

David,

David, was er wissen solte, kund thun lies, von ganz anderer Art gewesen sey. In prophetischen Gesichten und in gewissen Arten zu reden, sonderlich in Gedichten, aber auch in Reden des gemeinen Lebens, kommen sie vor, und in solchen Arten zu reden, aus welchen augenscheinlich offenbar ist, daß sie gewisse uneigentliche aus der schwachen menschlichen Denkungsart erborgte Vorstellungen enthalten, durch welche alles, was Gott an Wohlthaten ertheilet, oder zur Strafe verfüget, und kurz alles, was Gott in der Welt wirket, als durch gewisse Gott dienende Geister gewirket vorgestellet wird. Es lässet sich an sich selbst gar nicht zweifeln, daß die Idee der Engel, als gewisser besonders mächtiger und herlicher Geister bey allen diesen Vorstellungen zum Grunde gelegen habe, folglich daß man die Wirklichkeit derselben durchgehends geglaubet habe. Die wirkliche Erscheinungen enthielten dazu auch einen völlig richtigen Grund, obgleich die schwache Denkungsart der Menschen das gegründete mit allerley Zusätzen vermehrete. Daher werden bey Eintheilungen der Geschöpfe, die zum Himmel und zur Erde gehören, die Engel mit den unzählichen Sternen zum Himmel gerechnet, wo unstreitig selbst nach der Vorstellung des Dichters eigentliche persönliche Boten Gottes verstanden werden müssen. Man sehe z. B.

Pſ. 148, 1:6. vergl. V. 7:13. Der allgemeine Begrif der Engel im A. T. war, daß ſie himliſche Geiſter wären, welche Gott zu ſeinen Dienſten als Werkzeuge ſeiner Wirkungen gebrauche. Dis lehret uns die deutliche Erklärung, da מלאכי יהוה durch משרתיו עשי רצונו und עשי דברו erkläret werden, Pſ. 103, 20. 21. 104, 4. woraus auch Paulus den Begrif der Engel, daß ſie λειτουργικὰ πνεύματα ſeyn, Hebr. 1, 7. 14. herleitet. Indeſſen bleibet es auch gewis, daß eben jene ſchwache Vorſtellungsart, und die ſinliche Ideen es veranlaſſet, daß öfters blos leblose Dinge, durch welche Gott gewiſſe Abſichten ausführet, ſeine Boten oder Engel genant worden, und folglich der Name uneigentlich genommen iſt. Eben dieſes muſten aber hauptſächlich die nach und nach entſtehende Vorſtellungen der Menſchen, welche ſich bey allen götlichen Wirkungen auf der Erde gewiſſe Engel als Werkzeuge gedachten, befördern. Wozu noch in den ſpätern Zeiten ſelbſt die Ausdrücke der älteren bibliſchen Bücher gekommen ſind, die nach dem gemeinen Sprachgebrauch beybehalten, und nachmals in die ſich beſtändig erhaltende und nach menſchlicher Denkungsart von Zeit zu Zeit mehr eingerichtete ſchwache Ideen verwickelt worden. Schon zu Moſis Zeiten war die Idee eines Geiſtes, durch welchen Gott ſeine

ne Strafen in dem Sterben der Menschen volziehe, oder durch welchen er in seinen Seuchen plötzlich tödte, unstreitig bekant. Denn obgleich משחית 2 B. Mos. 12, 13. 23. sonst blos den Tod und das Sterben bedeuten könte, ohne gerade ein persönlicher Name zu seyn, so machet es doch sonderlich V. 23. das Prädicat wahrscheinlich, daß es in der That nichts anderes sey, als der מלאך משחית 2 Sam. 24, 17. und der Engel, so bey dem assyrischen Heere die entsetzliche Niederlage in einer Nacht anrichtete, und die מלאכי רעים, so das Sterben in Egypten anrichteten Ps. 78, 49. so im N. T. der griechischen Uebersetzung zu Folge durch ὀλοθρεύτης ausgedrücket wird 1 Cor. 10, 10: wie lange zuvor unter den Juden die Idee eines besonderen Engels des Todes geherschet hatte. Das N. T. brauchet dieses zur Schilderung des Teufels, welcher durch die Verführung der Menschen zur Sünde der Urheber des Todes und aller göttlichen Strafen unter den Menschen überhaupt geworden war. Es komt hier hauptsächlich auf den biblischen Beweis der Wirklichkeit eigentlicher Geister, die von Gott verschieden sind, und von ihm als Boten gebrauchet werden, auf die Bestimmung ihrer Natur, und auf ihre Verschiedenheit an. Das letzte veranlasset hauptsächlich die deutliche Erwähnung gewisser guter und böser Geister in

der heiligen Schrift, welchen ursprünglich einerley Bestimmung beygeleget wird, und auf die letzte Art werden wir zuerst durch die Beschreibung des Sündenfalls geführet, und können dennoch ihre eigentliche Beschaffenheit nicht anders als vermittelst der Vergleichung mit den übrigen guten richtig erkennen. Dis machet uns an sich bereits eine genauere Kentnis auch der guten Engel nothwendig, welche aber auch durch die häufige Erwähnung derselben in den wichtigsten Beweisstellen der Glaubenslehre noch unentbehrlicher wird. Um des verschiedenen uneigentlichen Gebrauchs des Wortes Engel willen sind wir genötiget, zuförderst aus deutlichen Stellen das Daseyn wirklicher Geister, die von anderen bekanten Geistern verschieden sind, und in der heiligen Schrift den Namen der Engel insbesondere führen, zu beweisen, und zwar dieses von eigentlich guten so wol als bösen Geistern, von den letzten aber auf die Art, daß sie als solche, die wirklich dem Wesen nach ursprünglich mit den guten Engeln zu Einer Classe gehöret, erkant, und alsdenn der Ursprung ihrer ietzigen sitlichen Beschaffenheit erläutert werde. Worauf noch der übrige Zustand der guten sowol als bösen Engel einige Betrachtung verdienet.

§. 107.

Die Wirklichkeit besonderer Geister, welche die heilige Schrift mit dem Namen der Engel beleget, zu beweisen, sind folglich viele Stellen gar nicht brauchbar, wo nicht zugleich klar ist, daß sie von Engeln, als besonderen Wesen, reden. Im A. T. würde aus den Erscheinungen noch das meiste folgen, welche wenigstens leichter und natürlicher erkläret werden können, wenn es besondere Geister giebt, die Engel heißen. Doch führet man diesen Beweis noch richtiger aus den planeren Stellen des N. T. An sich ist es gewis, daß es unter die Irthümer gezählet werde, wenn man glaube, daß es keine Engel gebe. Apg. 23, 8. Diese sollen die Sadducäer eben so wol als die Auferstehung der Todten und das Bestehen der menschlichen Seelen, als besonderer Geister, nach dem Tode des Leibes geläugnet haben, da sie so gut als die übrige Stücke die Pharisäer behauptet haben, und es fält deutlich genug in die Augen, daß eines so gut als das andere als ein wirklicher Irthum derselben bemerket werde. Die Sadducäer konten nicht läugnen, daß es uneigentlich so genante Boten Gottes gebe, daß Sturmwinde, Gewitter und andere götliche Plagen Engel Gottes genant werden könten, oder daß Engel in den Büchern Mosis erwähnet

wähnet würden. Folglich mus der Ausdruck der Engel so gut als der Geister von besonderen Wesen, welche diesen Namen führeten, verstanden werden. Ja da dis das Gegentheil von dem, was die Pharisäer lehreten, seyn soll, welche besondere Geister, die Engel hießen, behaupteten, so läugneten jene besondere Geister, die diesen Namen führeten. Ist also diese Verläugnung bey ihnen eben so gut ein Irthum, als die Verläugnung der Auferstehung der Todten; so mus das andere Wahrheit seyn, daß es solche Geister gebe. Doch ein noch richtigerer Beweis wird aus dem schon mehrmals gebrauchten Anfang des Briefes an die Hebräer geführet. Ich wiederhole hier das bereits §. 69. 72. angeführte nicht, sondern bleibe blos bey dem hier herschenden Begrif der Engel. Paulus beweiset hier die hohe Vorzüge Christi für den Engeln C. 1. und zeiget die aus diesem Beweise entstehende Schlusfolge C. 2. an, sonderlich V. 2. Sie bestehet darin: Wenn das durch Engel ausgesprochene Gesetz ein solches Ansehen erhalten hat, daß niemand es übertreten, oder von der mosaischen Religion abfallen dürfen, ohne die schwerste Strafen zu erwarten, wie wollen wir den göttlichen Strafen entgehen, wenn wir die durch den Sohn Gottes so feyerlich kund gemachte Lehre verwerfen? Es ist wahr, Paulus se-

ket voraus, daß das sinaitische Gesetz durch den Dienst der Engel gegeben worden, und Moses gedenket nichts von der Gegenwart der Engel bey der Gesetzgebung. Es ist aber auch gewis, daß dis die algemeine Meinung der Juden, welche Engel glaubeten, zur damaligen Zeit gewesen sey. Man gedachte sich gar keine feyerliche Erscheinung Gottes anders, als wo Engel Gott als Diener umgaben. Selbst im A. T. wird Gott als auf seinen götlichen Throne beständig mit Engeln, als Dienern, umgeben geschildert, und wenn Gott dem Jesaias feyerlich im prophetischen Gesichte erscheinet, ist sein Thron mit Engeln umgeben. Gleiche Vorstellungen finden sich auch in anderen Beschreibungen der götlichen Herrlichkeit. Nach dieser algemeinen Vorstellung gedachte sich ein Jude ohne dis keine so herrliche Erscheinung Gottes, als die sinaitische war, die unter allen bekanten Erscheinungen allemal die gröste und feyerlichste war, ohne Begleitung Gottes mit Engeln, und daß die feyerliche Kundmachung der Gesetze auch durch diese, als Diener Gottes, geschehen, war nach eben dieser Analogie die natürliche Vorstellung bey ihnen. Die feyerlichste Erscheinungen Gottes werden daher mit eben solchen Umständen, als die sinaitische war, beschrieben, und mit der Erwähnung der Engel, als gegenwärtig bey

denselben, und als dem erscheinenden Richter dienend verbunden, wie sonderlich die Beschreibung der Erscheinung Christi, als des algemeinen Weltrichters, beweiset. Aus allen diesen Umständen lässet sich schon die algemeine Idee der damaligen Zeiten erwarten, daß Engel auch bey der bekanten allerfeyerlichsten Erscheinung Gottes auf Sinai gegenwärtig gewesen, und dem Gesetzgeber gedienet, wenn sie auch nicht aus dem N. T. selbst gewis wäre, nicht nur aus dieser sehr klaren Stelle Pauli, sondern auch aus Gal. 3, 19. Apgesch. 7, 53. und eben so unläugbar aus der ältesten griechischen Uebersetzung des A. T. 5 B. Mos. 33, 2. und aus dem Philo und Josephus (*). Nach dieser algemeinen Meinung, welche an sich nichts ungereimtes enthält, redet auch Paulus, und auf eben diese für ausgemacht angenommene Meinung war der Einwurf der Juden gegen die christliche Religion gegründet, daß die mosaische Religion viel feyerlicher gestiftet sey, als diese, weil hier Gott seine himlische Geister zu Herolden seiner Gesetze gemacht habe, da die christliche Lehre blos geringe irdische Menschen von sehr niedrigem Ansehen zu ihren Predigern erhalten habe, auf welchen

(*) Siehe Herrn D. Carpzovs exercitationes in epist. ad Hebr. S. 95. u. f.

chen Paulus in diesem Abschnitt antwortet. Es wird also hier gleich ein jeder von selbst schließen, daß, wenn die Juden eigentliche Engel verstanden haben, Paulus sehr unzulänglich und betrüglich antworten würde, wenn er blos poetisch oder uneigentlich so genante Engel verstehen solte. Und hätte er seine Antwort dahin richten wollen, daß gar keine eigentliche Engel bey der Gesetzgebung gegenwärtig gewesen seyn solten, sondern blos Sturmwinde, Donner und Blitze diesen Namen uneigentlich führen, so würde er entweder beweisen wollen, Christus sey ungleich besser, als diese, darüber wol kein Streit seyn konte, oder er müste einen andern zu beweisenden Satz vorgeben, als er wirklich beweisen wollen. Denn sein Satz ist: Christus ist ungleich vorzüglicher als die Engel C. 1, 4. Diesen Satz zu beweisen, muß er durchgehends einerley Idee der Engel beybehalten, wenn er nicht die betrüglichste Schlüsse machen, in jedem Schlusse das Wort Engel in doppelter Bedeutung nehmen, und dis so offenbar thun soll, daß jeder Gegner den Trugschlus augenblicklich einsehen müssen. Von Naturerscheinungen zu beweisen, daß sie nicht Söhne Gottes auf die Art seyn können, wie es Christus ist, daß sie nicht zur algemeinen Herrschaft, sondern blos zum Dienste Gottes bestimmet seyn, und daß sie nicht

neben

neben Gott auf göttlichem Throne sitzen kön-
nen, würde ein sehr wunderbarer Beweis
seyn, nicht zu gedenken, daß ein jeder Be-
weis des ersten Kapittels eine Gestalt erhal-
ten mus, welche Paulus ihm durch seine
Verbindungen gar nicht ertheilet, und dar-
auf kein Leser ohne eine weitläufige Auslegung
leicht geführet werden kan, ja dabey ihm al-
lemal auch ein ungelehrter Leser, den solche
Einwürfe beunruhigen können, das schwache
des Beweises so gleich zu zeigen im Stande
gewesen seyn müste. Wenigstens erfordert
aber doch die Billigkeit gegen einen Schrift-
steller, der im ganzen übrigen Briefe eine
solche Art zu disputiren nicht beobachtet, ihn
nicht dessen bey dem Anfang zu beschuldigen,
so lange noch eine vernünftige Erklärungsart,
wenn man eigentliche Engel verstehet, übrig
bleibet. Ja die gefolgerte Ermahnung Pauli,
wenn das unter Sturmwinden, Donnern
und Blitzen gegebene Gesetz so unverletzlich
worden sey, daß die Uebertretung desselben
die schwerste Ahndung nach sich gezogen, so
müsse noch vielmehr die durch den Sohn Got-
tes kund gethane christliche Religion unverletz-
lich seyn, und deren Uebertretung weit härte-
re Ahndung nach sich ziehen, hat alle mögli-
che Unwahrscheinlichkeit. Denn Christum,
den Sohn Gottes, und die obgedachte Na-
turerscheinungen in Vergleichung zu setzen, ist
selbst

selbst aller Empfindung anstößig. Der Hauptanstos für die Ausleger ist hier theils der Mangel der Erwähnung der Engel in der mosaischen Erzählung von der Gesetzgebung, theils die Stelle aus Ps. 104, 4. welche offenbar die Sturmwinde und Blitze mit göttlichen Boten vergleichet, und von jenen, nicht von den Engeln, der Absicht nach handelt, theils die Stelle aus Ps. 102, 26-28. welche nichts von Christo oder von eigentlichen Engeln zu enthalten scheinet. Wenn es indessen nur zu Pauli Zeiten der algemeine Begrif der Juden gewesen ist, daß Engel auf Sinai gegenwärtig gewesen, und die ganze Abhandlung Pauli sich auf einen aus dieser Meinung entstandenen Anstos der Juden gründet: so hat Paulus nicht besser diesen Anstos heben können, als wenn er gezeiget, daß diese gesamte Dienste der Engel der mosaischen Religion einen so hohen Vorzug zu ertheilen nicht im Stande wären, als die Beschäftigung Christi, des Sohnes Gottes, bey der christlichen Religion dieser ertheilete. Denn waren wirklich Engel gegenwärtig, so konte er nicht anders antworten. Waren keine Engel gegenwärtig, so hätte er dis zwar schlechterdings läugnen können, aber er stellete dennoch die Vorzüge Christi weit höher vor, wenn er zeigete, kein Engel könne mit Christo in Vergleichung gesetzet werden, und er

hatte

hatte folglich gar nicht nötig, weitläufig eine algemein angenommene Meinung, welche auch dem Glauben der Christen nicht schädlich werden konte, zu bestreiten, wobey er dennoch seine Absicht allemal schwerer erreichet haben würde, als auf jenem Wege. Ja es war selbst nicht nötig, daß Gott diese Frage, ob Engel auf Sinai gegenwärtig gewesen, oder nicht, durch die Eingebung entscheiden müssen, da es selbst bey Paulo eine unschädliche Meinung war, wenn er die Gegenwart der Engel bey der sinaitischen Gesetzgebung glaubete. Folglich wird uns dieses Stillschweigen Mosis nicht berechtigen, die natürliche Verbindung der Schlüsse und Beweise Pauli aufzuheben. Die Stelle des 104ten Psalms brauchet Paulus offenbar nur, den algemeinen Satz zu beweisen: Der Begrif der Engel ist, daß sie λειτουργοὶ in Absicht Gottes sind: welches er der algemeinen Herrschaft Christi in göttlicher Gewalt und seinem Sitzen auf dem göttlichen Throne entgegen setzet. Er lehret dis selbst durch seinen endlichen offenbar auf diese Stelle gegründeten Schlus, daß sie nichts anderes als λειτουργικὰ πνεύματα seyn V. 14. Dis folget aus der Stelle des Psalms, David mag die Engel mit Winden und Blitzen, oder diese mit Engeln vergleichen. Denn auch im letzten Fall bleibet es gewis, daß er, was er vorher ἀγγέλους

oder

oder מלאכים genant, im letzten Theile durch λειτουργοὺς oder משרתים erkläre. Bey der Stelle des 102ten Psalms nimt man etwas wieder den Augenschein streitendes an, wenn diese entweder von Christo handeln soll, von dessen höchster Herrschaft Paulus schon eine andere Stelle aus Ps. 45. angeführet hatte, oder von den Engeln, davon sie gewis kein Wort enthält, so wie sie auch nichts betrift, was nur uneigentlich ein Engel Gottes genant werden könte. Ihr Inhalt selbst mus es lehren, daß die algemeine Beherschung der Welt Gott, als dem Schöpfer derselben, beygeleget werde, folglich aus ihr folge, daß blos derjenige die ganze Welt unumschränkt beherschen könne, welcher Schöpfer der Welt sey. Da sie nun Paulus mit der vorigen Stelle, welche Christo diese algemeine Herrschaft beygeleget, als zu Einem Beweise gehörig, verbindet: so will er offenbar seinen vorher deutlich bestimten Satz, daß Gott Christum zum Herrn über alles gesetzet habe, weil er die Welt gemacht habe, durch die Verbindung dieser beyden Stellen, und folglich durch die letzte Stelle eben das, was darin enthalten ist, beweisen, daß blos derjenige, so selbst Schöpfer der Welt sey, eine algemeine Gewalt und Herrschaft über alles zu führen berechtiget und im Stande sey. Daher machen diese Stellen gegen jenen erwieser

wiesenen Satz, daß Paulus nicht von uneigentlich so genanten Engeln oder Boten Gottes reden könne, sondern nothwendig die unter den Juden bekante besondere Geister, die diesen Namen schlechtweg geführet, verstehen müsse, keine Schwürigkeit, und gesetzt, sie machten einige Schwürigkeit, so müste diese gehoben, aber nicht Paulo eine sehr unrichtige Art, gegen Gegner zu disputiren, um derselben willen zugeschrieben werden.

Nach diesem vorausgesetzten Beweise mus nun der ganze geführte Beweis Pauli selbst darthun, daß es eigentliche Geister gebe, welche in der heiligen Schrift Engel genant werden, und welche Gott gebrauche, wie und wo er wolle. Paulus setzet V. 4. den Satz voraus: Kein Engel hat die Würde empfangen, welche Christus erhalten hat, selbst als der Sohn Gottes betrachtet zu werden. Er redet von Christo unstreitig bey seinen Verrichtungen, als Stifter der christlichen Religion, wie er mit denen bey Gründung der mosaischen Religion beschäftigten Personen verglichen werden kan. In dieser Betrachtung hat er die Würde des Sohnes Gottes empfangen, welcher eine algemeine Herrschaft über alles führen kan, und selbst wie Gott verehret werden mus. Auf solche Art sind folglich Engel keine Söhne

Gottes,

Gottes, welche vielmehr in der heiligen Schrift blos den Begrif der Diener Gottes haben, und selbst jenen Sohn Gottes, der wie Gott verehret werden soll, anzubeten angewiesen werden. Dieses folget nach Paulo aus Ps. 97, 7. und Ps. 104, 4. Der endliche Schlus Pauli, darin er die Engel in ihrer Würde Christo, als dem über alles herschenden und auf göttlichem Throne sitzenden Sohne Gottes, entgegen setzet, komt darauf an V. 14:

„Insgesamt sind sie nichts anderes, als „Geister, welche blos zum Dienste Gottes, „(nicht zu gleicher Herrschaft mit „Gott), bestimmet sind, welche er als „seine Boten gebrauchet, ihm zu dienen, wo Menschen seine göttliche Hülfe erhalten sollen.“

Wesen, die keinen solchen Körper haben, wie wir auf der Erde besitzen, sind hier unstreitig Geister, wie es sonst der Begrif im N. T. mit sich bringet, und die Sadducäer läugneten eben, daß es dergleichen Geister gebe, und daher auch die Wirklichkeit der Engel. Mit dem Ausdruck λειτουργικὰ verweiset Paulus auf V. 7. zurück, wo ἄγγελοι durch λειτουργοὶ erkläret waren, und setzet sie dem zur höchsten Herrschaft über alles bestimten Christo entgegen. Er setzet al-

so ihr Verhältnis gegen Gott in die Verbindlichkeit, ihm zu gehorchen, und sich von ihm zur Volziehung seiner Absichten gebrauchen zu lassen. Auf gleiche Art zielet er mit dem Ausdruck ἀποστελλόμενα auf ihre andere gemeinere Benennung ἄγγελοι oder מלאכים, folglich saget er damit eben das, daß Gott sie gebrauche, wie er wolle. Σωτηρία wird, wie das hebräische ישועה von jeder Hülfe, Errettung, Heil und Glück gebrauchet, nicht von der ewigen Seligkeit allein, so wie die ganze Redensart κληρονομεῖν σωτηρίαν nichts anders ist, als Hülfe und Glück empfangen. Es ist folglich kein Grund vorhanden, es blos auf die Menschen zu ziehen, welche ewig selig werden sollen, und auf die Beförderung ihrer ewigen Seligkeit selbst. Vielmehr siehet wol Paulus hauptsächlich auf die Beyspiele des Gebrauchs der Engel im A. T. dem Abraham sein ihm von Gott zugedachtes Glück zu verkündigen, den Loth zu erretten u. d. gl. und auf die ganze bekante jüdische Vorstellung der Engel, als Werkzeuge Gottes, wo er besonderen Schutz den Menschen leisten wolle. Gott gebrauchet sie folglich bey denen von ihm beschlossenen Werken zum Besten derer, welchen er wohlthun will. Aus allem erhellet daher so viel, daß es wirkliche besondere Geister oder verständige unkörperliche Wesen gebe, welche die heilige Schrift

Engel

Engel nenne. Diese sind ihrer Bestimmung nach solche Wesen, welche die Befehle Gottes in seiner Regierung der Welt ausrichten müssen, sie werden auch zu Wirkungen auf unserer Erde gebrauchet, und zum Besten der Menschen, bey besonderen Wohlthaten, welche ihnen Gott erzeigen will. Ob dis etwas beständiges sey, oder nur bey außerordentlichen Fällen Statt habe, saget Paulus nicht ausdrücklich. Seine genauere Bestimmung aber lässet uns eher das letzte, als das erste, erwarten, und besonders daß sich ihr Gebrauch nicht auf alle Veränderungen der einzelnen Menschen in der Welt erstrecke. Von ihnen werden auch uneigentlich andere Dinge, welche Gott zur Erfüllung seiner Absichten gebrauchet, Engel genant, und mit ihnen, als Dienern Gottes, verglichen. Da diese folglich Gehorsam gegen Gott beweisen, und ihm dienen, so kan wol nicht gezweifelt werden, daß es gute Engel seyn, von welchen alhier die Rede ist. Von eben solchen Engeln mus daher Paulus auch noch C. 2, 5. reden, und läugnen, daß Gott sie zu Herrn über die Erde bestimmet habe.

§. 108.

Die Wirklichkeit gewisser Geister, welche zu eben dieser Classe gehöret, aber böse

geworden sind, wird in vielen Stellen der heiligen Schrift behauptet, aus welchen wir hier vorzüglich 2 Petr. 2, 4. erwählen. Petrus saget den Christen zuvor, daß, wie es im A. T. falsche Propheten gegeben habe, welche sich den Weißagungen und Warnungen der wahren Propheten entgegen gesetzet, das Volk Gottes betrogen, und in groben Lastern erhalten, ja in immer gröbere gestürzet, es auch bald falsche Lehrer unter den Christen geben werde, welche sich der reinen Lehre wiedersetzen, die Christen durch falsche Blendwerke in Irthümer verführen, und selbst den gröbsten Lastern die Thür eröfnen würden. Er tröstet aber die fromme Christen damit, daß Gott sie gewis bewahren werde, und drohet hauptsächlich solchen Verführern schwere götliche Gerichte am großen Gerichtstage Gottes. Dis versichert er durch die Anführung der Hauptgerichte, welche Gott an solchen boshaften Sündern vom Anfang her geübet habe. Daher führet er blos die merkwürdigste Gerichte aus den ersten Zeiten an, das Beyspiel der bösen Engel, welche schon die erste Menschen verführet, der gottlosen Menschen um die Zeit der Sündfluth, und das Beyspiel Sodoms und Gomorra und ihrer Strafen. Bey dem ersten Exempel V. 4. kan er folglich nicht von uneigentlich so genanten Engeln

geln reden, da er sie von den Menschen unterscheidet, und lauter Strafen an Personen gedenket, so wie auch leblose Dinge oder Naturerscheinungen und göttliche Plagen gar keiner göttlicher Strafen, und besonders solcher, als die angeführte, fähig sind, und auf sie auch das Sündigen gegen Gott sich nicht schicket. Judas hat in seinem Briefe eine ähnliche Stelle V. 6. die ähnliche Worte hat, und auch in eben einer solchen Drohung gegen eben diese Irrlehrer stehet, und mit dem Beyspiel der ungläubigen Juden in der Wüste und Sodoms verbunden wird. Sie wird aber von uns billig nicht als die Hauptstelle gebrauchet, weil Judas unstreitig Petri Brief bereits für Augen gehabt hat, aber in denen Ausdrücken, deren er sich bedienet, etwas dunkeler ist, und selbst in Absicht dessen, was er übrigens von den Engeln in seinem Briefe vorträget, einige erhebliche Zweifel gegen sich hat, welche erst durch die Erklärung des ganzen Briefes gehoben werden müssen. Diese Untersuchung der übrigen Sätze von den Engeln ist für einen dogmatischen Beweis zu weitläufig. Indessen kan jene Stelle Judä doch zugleich mit dieser petrinischen etwas erläutert werden, wie das folgende selbst lehren wird. Bey Petro gehet mit diesem Satze V. 4. eine Periode durch einen Vordersatz

an, dazu erst V. 9. 10. der Nachsatz folget. Wenn Gott die bösen Engel nicht verschonet, V. 4. wenn er die erste Welt nicht verschonet, ob er gleich den Noah errettet V. 5. wenn er Sodom und Gomorra erschrecklich gestrafet, den frommen Loth aber errettet hat V. 6-8. so wird er auch gegenwärtig gewis die Gottselige erlösen, und die Gottlose strafen, besonders solche, welche von der Art sind, als die, gegen welche Petrus insbesondere redet. Uns gehet nur dasjenige an, was er von den bösen Engeln saget, so folgendes ist.

„Gott hat die Engel, welche gesündiget „haben, mit seinen Strafen nicht verschonet, sondern sie an dem Orte ewiger Quaal gleichsam, wie in einem finsteren Gefängnis, mit festen Ketten angeschlossen, um sie zur Strafe aufzubehalten, (mit denen, die ewige Strafen dulden, zu den furchtbarsten Schicksalen unvermeidlich bestimmet)."

Durch die Benennung der Engel werden diese, von welchen Petrus redet, unstreitig ihrer Natur und ursprünglichen Bestimmung nach zu eben derselben Art von Geistern gerechnet, welche Paulus in der vorigen Stelle beschreibet, und sie sind daher gleichfals zu

Werkzeu

Werkzeugen der Volführung göttlicher Absichten, wo sie Gott hierzu gebrauchen will, oder zu Dienern Gottes bestimmet. Durch den Beysatz ἁμαρτήσαντες aber wird blos das algemeine von dem Ursprung ihres jetzigen Zustandes behauptet, daß sie gesündiget, folglich wird ein Fall dieser Geister durch Versündigung behauptet, ohne zu bestimmen, worin ihre Sünde bestanden. In Judä Worten finden sich statt dieses einigen Wortes die Ausdrücke: οἱ μὴ τηρήσαντες τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν, ἀλλὰ ἀπολιπόντες τὸ ἴδιον οἰκητήριον. Diese sollen aber ohne Zweifel eben das sagen, als jener Ausdruck Petri. Denn solte es die Strafe der Verstossung aus den Wohnungen der seligen Engel ausdrücken, oder die Versetzung aus dem glücklichen Zustande derselben in einen unglücklichen: so würde es ihre Strafe seyn, welche Gott, und nicht ihnen selbst, beygeleget werden müste, und welche auch in den folgenden mit Petri übrigen Ausdrücken übereinstimmigen Worten erst beschrieben wird. Αρχὴ ist ein sehr unbestimtes Wort, das ihren Ursprung bedeuten kan, welches auf ihren ursprünglichen Zustand und Beschaffenheit gehen müste, oder ihren Vorzug und ihre Vortreflichkeit, das ist, die Ehre und hohe Vorzüge, deren sie Gott gewürdiget hatte, oder ihre Herrschaft, so auf eine ihnen anvertraue-

te Gewalt gehen müste, welche sie fahren lassen, um eine höhere zu erhalten, wie man es ordentlich erkläret. Indessen erklären auch einige ἀρχὴν ἑαυτῶν durch die Herrschaft über sie, welche Gott gebühret, in welchem Fall es eine Rebellion gegen Gott beschreiben müste, dessen Herrschaft sie sich entzogen hätten. An sich würde der Gedanke selbst hier der natürlichste seyn, sonderlich wenn man das ἀμαρτάνειν Petri nach dem hebräischen יעד von einem Abfall von Gott oder Aufstand gegen ihn erklärete. Es ist aber doch der Art, wie hier ἀρχὴ mit ἑαυτῶν verknüpfet stehet, nicht gemäs, und das ἑαυτῶν mus unstreitig auf gleiche Art erkläret werden, als das folgende ἴδιον bey οἰκητήριον. Es müste folglich dennoch ihre eigene Herrschaft seyn, weil die übrige Bedeutungen von ἀρχὴ wenigeren Grund haben. An sich setzet es alsdenn eine von Gott unter die Engel ausgetheilte Herrschaft zum Grunde, bey welcher sie auch in die verschiedene Theile der Welt vertheilet worden, und darin ihre besondere Wohnung gehabt. Es würde folglich gesaget, sie hätten ihr von Gott ihnen aufgetragenes Amt verlassen, oder ihre Wohnungen freywillig und eigenmächtig verändert. Indessen setzet diese Erklärung, wenn wir sie als eine eigentliche Beschreibung ihres Falls ansehen, etwas voraus, was uns

nach

nach den Nachrichten der heiligen Schrift eben so unverständlich bleibet, als wenn blos gesagt wird, sie haben gesündiget, weil wir weder von der Art ihrer Herrschaft, noch auch ihrer verschiedenen Wohnungen weiter unterrichtet werden, wenn man nicht blos poetische Schilderungen, welche eben deshalb zur Aufklärung solcher Lehrfragen unbrauchbar sind, für historische Zeugnisse halten will. Es hat auch Judas offenbar manche aus den damaligen jüdischen Vorstellungen entstandene Redensarten, die in der gemeinen Sprache bekant waren, gebrauchet, und es ist gewis, daß es auch manche dergleichen Arten zu reden in anderen Büchern des N. T. gebe. Diese haben an sich durch den Sprachgebrauch ihre algemeine Bedeutungen, wenn gleich die besondere Arten der Vorstellungen, welchen sie ihren Ursprung verdanken, durch den Gebrauch in jener algemeinen Bedeutung nicht bestättiget werden. Unläugbar sind die übrige Redensarten auch von dieser Art, welche etwas algemeines sagen, und der Natur der Geister gemäs verstanden werden müssen, welche mit Ketten zu binden unmöglich, so wie auch das in den Abgründen der Erde befindliche finstere Gefängnis von gleicher Art ist. Es fehlet in unseren Sprachen an dergleichen Arten zu reden, welche selbst aus irrigen und groben

Begriffen zum Theil entstanden sind, aber ohne Bedenken mit ihrer algemeinen Bedeutung gebrauchet werden, auch nicht. Daher kan es kein Bedenken haben, auch diese als jüdische Ausdrücke von dem Fall der Engel anzusehen, und mit Absonderung der besonderen Vorstellungen, welche ihren Ursprung entdecken, blos die sonst erweißliche algemeine Ideen damit zu verbinden. Dis findet in der heiligen Schrift besonders bey solchen Dingen Statt, welche in das irdische Leben der Menschen, in ihre Besserung und gebührendes Verhalten keinen Einflus haben, oder wenigstens nicht zu dem irdischen Leben selbst gehören. Besonders in der Lehre von den übrigen Geistern werden ohne genauere Erklärung und ohne Billigung oder Misbilligung der Vorstellungen, aus welchen manche Redensarten entstanden sind, diese beybehalten, die algemeine Begriffe, zu deren Bezeichnung sie bestimmet waren, auszudrücken. Vom Himmel und der Hölle, von dem Stande der Verstorbenen überhaupt wird mit den damaligen Ausdrücken geredet, obgleich ein jeder leicht selbst sehen kan, daß sie aus gewissen sinlichen Vorstellungen, aus bloßen Vergleichungen mit irdischen Dingen, aus eingewurzelten sehr alten Begriffen u. d. gl. entstanden sind. Zu solchen gehöret auch das, was

den

den ersten Zustand, den Fall, die Schicksale der bösen Engel betrift. Wir können das allgemeine daraus lernen, daß sie schwer gegen Gott gesündiget haben, sind aber eben so wenig berechtiget, aus solchen Redensarten, als hier Judas aus den jüdischen Arten zu reden, erborget, die besondere Beschaffenheit ihres ersten Zustandes und ihres Falls zu schließen, als wir aus ihren Strafen, daß sie zum Feuer bestimmet sind, in finstere Gefängnisse geleget werden, in die tiefste Abgründe der Erde fahren müssen, mit Ketten gebunden werden, u. d. gl. schließen dürfen, daß dis uns die besondere Natur ihrer Strafen deutlich erkläre, so nicht allein aller Natur der Geister entgegen seyn, sondern auch in den Redensarten selbst die offenbarste Wiedersprüche setzen würde, wenn man sie nicht insgesamt als uneigentliche, sinliche und blos aus einem gemeinen Sprachgebrauch beybehaltene Redensarten betrachten solte. Eine deutlichere Erklärung solcher Dinge machte die Absicht der christlichen Lehre für die Menschen nicht nothwendig, sondern würde blos zur Stillung einer Neugierde der Menschen gereichen, und sie auf Untersuchungen führen, welche sie von der wahren Absicht dieser Lehre blos abführen könte. Daher kan auch der Gebrauch solcher gemeinen Redensarten ohne deutlichere Erklärung der Sache selbst den

biblischen Büchern in Absicht ihrer Göttlichkeit keinen Vorwurf machen. Vielmehr gab es sehr gute Ursachen, welche es öfters, in dergleichen Sachen bey den gewohnten Arten zu reden zu verbleiben, für die Verfasser rathsam und nothwendig machten. Unter den älteren Juden war es ohne Zweifel eine alte Meinung, daß Gott den Engeln die Welt ausgetheilet habe, um gewissen Theilen derselben vorzustehen. Es lässet sich ganz richtig erweisen, daß man gewissen Sternen, allen Elementen, jedem Volke, ja selbst einzelnen Menschen ihre Engel gegeben habe. Man theilete gewisse Theile ganzen Classen von Engeln zu, welche ihren Erzengel hatten, so auch in den prophetischen Gesichten Daniels zum Grunde lieget, und in der griechischen Uebersetzung 5 B. Mos. 32, 8. 9. Man gab ihnen auch ihre besondere ihnen angewiesene Wohnungen, und auch die Classe der bösen Geister hatte ihr Haupt oder ihre Häupter, welche von ähnlicher Art gewesen, als die übrige gute Engel. Hieraus ist unstreitig die in den Ausdrücken Judä erwähnte Herrschaft und Wohnung derselben zu erklären, und das ganze drücket ihre Empörung gegen Gott aus, da sie unzufrieden mit ihrer Bestimmung sich angemaßet, was ihnen nicht gebühret. Daher der ganze Begrif eine Rebellion gegen den göttlichen Willen

len in Absicht ihrer zu erkennen giebt. Daß sie sich eine Herrschaft über die Erde anmaßen wollen, welche Gott ihnen nicht gegeben, und deshalb durch die Verführung der Menschen zum Ungehorsam, durch algemeine Beförderung der Abgötterey unter den Menschen u. d. gl. die Erde zerrüttet, kan an sich mit dieser Vorstellung verbunden seyn, wir aber können aus den obgedachten Gründen nichts daraus beweisen. Daß Gott nie die Erde zur Beherschung für die Engel bestimmet habe, lehret Paulus ausdrücklich Hebr. 2, 5. er saget aber nicht, daß die böse Engel dgmit unzufrieden sich dieselbe mit Gewalt zu unterwerfen gesuchet. Indessen ist dis wahrscheinlich der Grund geworden, warum die Empörung der Engel und die Verlassung ihrer Herrschaft und Wohnung ganz gleichgültige Ausdrücke geworden. Daher saget das letzte bey den Aposteln nicht mehr, als das erste, ohne daß wir die genauere Umstände ihrer Versündigung zuverläßig daraus zu schließen berechtiget seyn könten. Es dienet uns dieses hier besonders, zu zeigen, warum die auf diese Stelle gegründete Beweise nicht hinlänglich seyn, etwas bestimtes von der Art, wie die Engel gefallen sind, zu beweisen.

§. 109.

§. 109.

Der übrige Theil dieser Stelle gehet auf die Strafen der bösen Engel, welche Gott nicht verschonet, oder so wenig, als er das Böse der Menschen ungestraft lässet, ohne Strafen sündigen lassen. Ihre Strafe aber wird mit lauter sinlichen Ausdrücken beschrieben, ἐταρτάρωσε, σειραῖς ζόφου παρέδωκε, und εἰς κρίσιν τηρουῦνται. Das erste Wort ist sonst in den Büchern der heiligen Schrift nicht gewöhnlich, aber dennoch ein anderen Griechen sehr gewöhnliches Wort. Es ist nämlich τάρταρος der Ort der Marter der Bösen, der zwar mit zum ἅδης gehörete, obgleich das letzte überhaupt den Aufenthalt der Verstorbenen begreifet, sie seyn Fromme oder Böse, da dieses der zu demselben gehörige Aufenthalt der Bösen ist. Bey den Juden ist es das גי הנם, und das ewige Feuer, das nicht nur im N. T. sondern auch überhaupt bey den Morgenländern bekant ist. Daher bedienet sich das N. T. des Ausdrucks τάρταρος weniger als der Benennung γεέννα, weil in diesem mehr die jüdische als heidnische Denkungs- und Schreibart herschet. In den letzten Zeiten vor Christo hat man sonderlich angefangen, dergleichen jüdische Ideen auch mit den griechischen Lehren zu vergleichen, welche ihre Quellen in den morgenlän-

genländischen Vorstellungen hatten. Daher sind sie auch öfters mit den den Griechen bekanten Namen beschrieben, zu welchen auch diese Benennung ταρταρος gehöret. So wie der Himmel das Licht selbst, und aller glückselige Zustand nichts anders als Licht ist, so war nach diesen Ideen alles, was zur Erde gehöret, in Vergleichung mit dem Lichte des Himmels Finsternis, daher auch selbst die Luft der Erde σκότος genant wird. Das Finsterste aber oder ארץ חשך וצלמות ist innerhalb der Erde, in den תחתיות ארץ wohin sie das שאול oder ἅδην setzen, und am tiefsten den Tartarus. Ταρταροῦν heißet in den Tartarus herabstürzen, und ist mit dem Ausstoßen aus dem Himmel verbunden, daher sind ἐκβαλεῖν τοῦ οὐρανοῦ und καταταρταροῦν mit einander genau verknüpfet. Bey den Griechen findet man das letzte zusammengesetzte Wort am meisten, weil es das Herabstürzen mehr ausdrücket, das einfache Wort, so dem Tartarus übergeben bedeutet, weniger. Gott versties sie also nach diesem Ausdruck vom Himmel, und übergab sie dem Tartarus oder der Hölle. An sich wird folglich nichts weiter damit gesaget, als Gott habe sie ihrer Glückseligkeit beraubet, und zu ewigen Strafen oder zum furchtbarsten Unglück von ähnlicher Art, als die Strafen der verdamten Menschen nach diesem Le-

ben seyn werden, bestimmet. Es lässet sich hieraus nicht entscheiden, daß diese Strafen an einem besonderen Orte volzogen werden, da blos die Strafen selbst durch die unter den Menschen von den Strafen nach diesem Leben gewöhnliche Redensarten beschrieben werden, ohne daß dadurch alle zum Theil selbst heidnische Nebenbegriffe bestättiget werden sollen. Gott hat sie ferner den Ketten der Finsternis übergeben. Eine Redensart von einem finsteren Gefängnis, darin Fesseln angeleget werden, und ζόφος ist sonderlich eine stockdicke Finsternis, so die Hebräer צלמות und ערפל nennen, und selbst bey den Heiden, sonderlich dem Homerus und Hesiodus, von der Finsternis des Tartarus gewöhnlich. Sie werden folglich als in dem Tartarus, als in einem schrecklichen Gefängnis, mit Ketten angeleget, vorgestellet, so wieder eine blos auf sinlichen Vergleichungen beruhende und algemeine Beschreibung ist, welche so wol den Hebräern gewöhnlich, die einen sehr unglücklichen Zustand mit dem Zustande der Gefesselten in finsteren Gefängnissen vergleichen, als auch bey den Griechen angetroffen wird. Es drücket daher auch diese nichts anderes aus, besonders da die heilige Schrift sie als Geister, ohne einen solchen Körper, als wir haben, vorstellet, als ihre unvermeidliche Bestimmung zum

äußersten

äußersten Unglück, welchem sie nicht entgehen können, gleich als ob sie schon mit Fesseln im Tartarus angekettet wären. Hier werden sie zur Strafe aufbehalten. Dis erkläret die vorige Redensart, daß sie unvermeidlich zur Strafe bestimmet sind, ohne derselben entgehen zu können. Das Gericht ist mit der wirklichen Strafe einerley, wie das hebräische משפט, und gehet folglich auf die ewige Strafen. Es komt mit dem überein, was von den Gottlosen V. 9. gesaget wird, daß sie auf den Gerichtstag aufbehalten werden, welcher am Ende der Welt bevorstehet, da folglich ihre Höllenstrafe vollkommen volzogen werden soll, welches zu erkennen giebt, daß ihnen noch eine höhere Stuffe der Strafen, als sie bereits jetzt empfinden, bevorstehe. Judas saget eben dieses mit fast gleichen Worten, Gott habe sie mit ewigen Ketten zu den Strafen, welche sie an dem bevorstehenden großen Gerichtstage erwarteten, aufbehalten. Ὑπὸ ζόφον bezeichnet auf ähnliche Art den Ort der Strafen, in der untersten Finsternis, wo sie ewige Finsternis drücket, das ist, zu den Strafen werden sie aufbehalten, welche einst als unaufhörlich den verdamten Geistern und Menschen am Ende der Welt bevorstehen.

Es folget daher aus beyden vergliche-
nen Stellen nichts anders, als daß es böse
Geister gebe, welche ihrer anfänglichen Be-
stimmung nach zur Classe der vorhin beschrie-
benen Engel gehöret, aber sich gegen Gott
versündiget, und böse worden seyn, und da-
her schon mit göttlichen Strafen beleget, und
aus ihrem ersten glücklichen Zustande in den
traurigsten unglücklichen Zustand versetzet wor-
den, aber noch größere ewige Strafen zu er-
warten haben, welche mit dem großen Ge-
richtstage Gottes über die Erde ihren Anfang
nehmen sollen. Uebrigens hat man zwar
die Art der Versündigung dieser bösen Gei-
ster genauer zu bestimmen gesuchet, dazu aber
in anderen Stellen der heiligen Schrift nicht
mehreren Grund gehabt, als in diesen.
Denn aus Joh. 8, 44. erhellet blos, daß der
Teufel seine anfängliche rechtschaffene und un-
sträfliche Gesinnung verloren, so seinem jetzi-
gen lügenhaften, das ist, boshaften Zustan-
de entgegen, und daß er von dem ersten Ent-
stehen des Todes unter den Menschen an der
Mörder derselben geworden sey. Wenn man
die Verführung der ersten Menschen für die
erste Sünde der Teufel selbst hält, so kan
man dieses an sich durch nichts erweisen, und
ein solches Unternehmen selbst setzet natürlich
bereits eine gänzliche Veränderung der Ge-
sinnung dieser Geister oder einen inneren Fall
derse-

derselben voraus. Noch weniger lässet sich etwas von der Veranlassung und den Gründen dieses boshaften Versuchs gegen die Menschen sagen. So viel bleibet gewis, daß die Verführung der Menschen die Hauptsache ist, wodurch diese böse Geister ihnen bekant und schädlich geworden. Daher werden sie auch durch die ganze heilige Schrift als die Haupturheber der gesamten Zerrüttung der Erde vorgestellet, und ihnen eine tyrannische Herrschaft über die Menschen in dem Unglück, darein sie sie durch die götliche Strafen gestürzet, beygeleget. Ihre bevorstehende Strafen werden daher als gemeinschaftliche, welche sie auf gleiche Art als die Menschen ertragen, und an ihnen zu eben der Gerichtszeit, welche den Menschen gesetzet ist, volzogen werden, und darin sie eben denselben, als die Menschen, Christum, als Richter erkennen sollen, vorgestellet Matth. 25, 41. Jud. 6. Dis sind Spuren, daraus man muthmaßen kan, daß das Hauptverbrechen dieser Geister die Verführung der Menschen gewesen sey, obgleich die heilige Schrift ihre ganze Vorstellung hauptsächlich nach ihrem Verhältnis gegen die Menschen einrichtet, und daher von allem übrigen, was zu den Sünden dieser bösen Geister gehöret, und auf die Menschen gar keinen Einflus gehabt hat, ein gänzliches Stillschweigen beobachtet. Man

handelt daher vernünftig, wenn man in der bibliſchen Theologie hier ſtehen bleibet, und alle, welche muthmaßen wollen, weiter muthmaßen läſſet, für ſich ſelbſt aber geſtehet, daß man andere in ihren Kentniſſen weiter zu führen ſich nicht im Stande befinde.

§. 110.

Es dienet zum richtigen Verſtehen der heiligen Schrift, wenn noch beſonders von einzelnen Ausdrücken, ſo ſich auf dieſe Lehre beziehen, etwas erwähnet wird, welche man gemeiniglich auch mit in den bibliſchen Beweiſen der Theologie zu gebrauchen, und aus welchen man häufig mehr zu folgern pfleget, als wirklich daraus folget. Im A. T. gehören die Cherubim, welche man gemeiniglich als eine Art der Engel betrachtet, gar nicht hierher, ſondern zu einer gänzlich poetiſchen Erdichtung, welche aber ſchon in den älteſten Gedichten befindlich geweſen, daraus Moſes ſie anführet 1 B. Moſ. 3, 24. und vermöge derſelben eine algemeinere morgenländiſche, nicht beſonders eine egyptiſche, Idee geweſen. Ihre Unterſuchung gehöret deshalb hierher gar nicht. Die Erſcheinungen der Engel werden zum Theil wachenden, zum Theil träumenden Menſchen beygeleget. Im letzten Fall kommen ſie gar nicht in Betrach-

tung

tung, da sie blos der Einbildung im Traume vorgestellet worden, und selbst öfters die von Gott zugeschickte Träume, welche er zur Belehrung der Menschen gebrauchet, den Namen der Boten Gottes erhalten. Die andere Art der Erscheinungen lässet sich leichter begreifen, da es besondere Geister giebt, welche Engel heißen, und von Gott gebraucher werden, wie er es für gut befindet. Was es aber mit ihren sinlichen Gestalten, darin sie erschienen, für eine Bewandnis gehabt, belehret uns die heilige Schrift nicht, daher die Erklärung davon nicht zum biblischen gehöret. Bey dem grösten Theil der übrigen auf die Engel sich beziehenden Beschreibungen des A. T. lieget theils die Idee der Engel, als der vornehmsten Diener Gottes, theils als solcher, die er zum Schutze und Besten derer gebrauchet, welche er seiner Wohlthaten würdiget, zum Grunde, folglich eben der Begrif von den Engeln, welchen Paulus ausdrücklich aus Stellen des A. T. herleitet. Die sinliche Vorstellung Gottes, als eines großen Regenten, dessen Residenz im Himmel, wo er auf einem glänzenden Throne sitzet, und von Engeln, als seinen Hofbedienten, umgeben wird, herschet durch das ganze A. T. In den prophetischen Gesichten vor der Gefangenschaft wird Gott auf diese Art vorgestellet. Micha sahe Gott auf

solche Art sitzen 1 Kön. 22, 19. und gleiche Bewandnis hatte es in dem Gesichte, so Jesaias hatte C. 6, 1. u. f. Denn was dort das um den Thron Gottes stehende himlische Heer der Geister ist, müssen hier nothwendig die Seraphim seyn, welche wahrscheinlich blos von der feurigen Gestalt, in welcher sie der Prophet erblickete, also benant werden, ohne daß aus dieser seltneren Benennung eine besondere Art von Engeln geschlossen werden kan. In den Gedichten erscheinen die Engel auf gleiche Art. Auf seinem Throne sitzend umgiebt ihn כהל und סוד קדשים so ebenfals die בני אלים sind Ps. 89, 6. 7. 8. Noch stärker ist diese Vorstellung in den prophetischen Schriften seit den Zeiten der Gefangenschaft. Wenn Gott als Richter erscheinet, umgeben seinen Thron Engel bey unzählichen Tausenden, ja Myriaden Dan. 7, 10. Nach der Verfassung der großen Reiche, unter welchen viele kleinere stunden, die ihre besondere Statthalter hatten, und zu den Reichsversammlungen zusammen berufen wurden, hat jedes Reich der Erde seinen besondern Engel, welcher der Rathsversamlung Gottes gegenwärtig ist, und das Beste seiner Provinz besorget. Daher die Vorstellung des Streits zwischen dem Gabriel, als dem Schutzengel der Juden, mit dem Schutzengel des persischen Reichs, entstehet Dan. 10, 13.

10, 13. welche von gleicher Art ist, als die Besorgung des Besten einer Provinz von ihrem Statthalter gegen eine andere Provinz und deren Statthalter. Die Juden aber, als das eigenthümliche Volk Gottes, haben nicht nur ihren Schutzengel, wie die übrige Reiche, am Gabriel, sondern auch unter den allervornehmsten beständigen Hofbedienten Gottes oder den Erzengeln, einen besonderen Patron am Michael. Seit der Gefangenschaft sind daher nicht nur die Ideen der Engel und Erzengel (ἀρχάγγελοι und שרים הראשנים Dan. 10, 13.), sondern auch die eigenthümliche Namen einzelner Engel gewöhnlich geworden, von welchen in den eigentlich biblischen Büchern nur die beyde Gabriel und Michael vorkommen. Alles dieses gehöret folglich zur menschlichen und sinlichen Vorstellung Gottes, oder ist eine Fiktion, und das eigentliche darin ist allein, daß alles nach göttlichen Rathschlüssen auf der ganzen Erde regieret werde. Nach diesen war eine Zeit lang das Beste der Juden am persischen Hofe verhindert, welche Hindernisse nachmals aufgehoben wurden, und gänzlich wegfielen, da das persische Reich durch die Griechen zerstöret wurde. Daher wiederstand der Schutzengel Persiens eine Zeit lang dem jüdischen, bis dieser die Oberhand erhielt, und endlich auch der

Schutzengel Griechenlands gegen jenen auftrat. Dis alles beweiset folglich nichts von den eigentlichen Engeln. In allen diesen Vorstellungen aber lieget die Idee der Engel, als beständiger und ordentlicher Diener Gottes, zum Grunde. In den Gedichten werden die Engel, wo eine außerordentliche Hülfe Gottes beschrieben werden soll, eingeführet. David siehet um sich herum tödtende Seuchen wüten, und preiset den Schutz Gottes, welcher den Ge echten wieder dieselbe bedecke. Dis beschreibet er dadurch, daß auf seinen Befehl die Engel sorgfältige Wärter desselben seyn müssen, die ihn für Unfall bewahren, und aus der drohenden Gefahr erretten Ps. 91, 11. 12. Wenn David seine Errettung aus einer großen Lebensgefahr preiset, so rühmet er den Schutz Gottes mit dieser Vorstellung: Der Herr sendet seinen Engel mit einem mächtigen Heere, welcher die Verehrer Gottes auf allen Seiten einschließet, und bewahret, daß kein Unglück sie erreichen kan Ps. 34, 8. Es lagert sich hier ein Engel, wie ein König sich um eine Stadt lagert, das ist, ein Anführer der Engel mit einem mächtigen Heere anderer Engel. In diesen Vorstellungen lieget die von Paulo ausgedrückte algemeine Idee, daß sie πνεύματα ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν seyn, obgleich die Beschreibung

schreibung selbst blos poetisch und uneigentlich bleibet, ohne zu beweisen, daß zu der Zeit, da David glücklich der Gefahr beym Achis entging, eine besondere Wirkung der Engel Statt gefunden habe. Im N. T. gründet sich alles theils auf die ehemalige Vorstellungen des A. T. von den Engeln, theils auf die übrige unter den Juden zur Zeit Christi und der Apostel herschende Ideen. Mit den Erscheinungen derselben hat es hier eben die Bewandnis als im A. T. Sie bleiben auch ein besonderes Bild der göttlichen Hülfe und Errettung. Als Christus in seiner großen Angst im Garten sich befand, wurde ihm zur Versicherung der gewissen göttlichen Errettung aus seinen Leiden im Gesichte ein Engel gezeiget, wodurch er getröstet wurde Luc. 22, 43. Die Benennungen ἀρχὴ, ἐξουσία, δύναμις, κυριότης Eph. 1, 21. oder θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαὶ, ἐξουσίαι, Col. 1, 16. sind nicht bloße Namen der Engel, sondern überhaupt aller mächtiger Wesen, weil es auf alles sichtbare und unsichtbare, was im Himmel und auf der Erde ist, gehen soll, obgleich die Engel mit darunter begriffen werden. Daher können solche Benennungen nichts besonderes von den Engeln beweisen, und am wenigsten verschiedene Classen der Engel aus denselben geschlossen werden. Uebrigens findet sich weiter keine

Stelle des N. T. die etwas besonderes unserer Kentnis von den Engeln überhaupt zusetzen könte, was nicht aus der vorhin erklärten schon deutlicher erkant werden solte. Blos Petrus redet beyläufig 2 Br. 2, 12. von ihrer Macht. Die Stelle ist schwer, und es gehöret ihre volständige Erläuterung hierher nicht, da die Worte ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες für sich selbst verständlich sind. Den Engeln wird ein großes Vermögen und Gewalt beygeleget, und ein größeres, als Menschen haben, welchen sie in ihrem Verhalten ihrer größeren Macht ohnerachtet entgegen gesetzet werden.

Von den bösen Engeln oder Teufeln wird im A. T. noch weniger gedacht, als von den guten. Sie werden selbst nicht einmal ausdrücklich bey der Geschichte des Sündenfalls erwähnet. Manche Stellen, die auf sie gezogen werden, sind gewis nicht von ihnen zu erklären. In dem prophetischen Gesicht Zach. 3, 1. 2. und in einer gewis poetischen Vorstellung des Buchs Hiobs komt der Satan vor, und wird als ein Wiedersacher und Feind der Menschen, welcher sie ins Unglück und göttliche Strafen bringe, vorgestellet. Woraus nichts anders als die algemeine Idee, welche man von ihm gehabt, und die sich vom

Anfang

Anfang her auf die Verführung der Menschen zur Sünde, wodurch er alle in den Tod gestürzet, gegründet hat, erhellet. Daher ist nach den ältern jüdischen Begriffen Satan und göttliche Strafe oder Zorn einerley, und was an einer Stelle vom Zorne Gottes gesaget wird, wird an der anderen vom Satan behauptet 2 Sam. 24, 1. vergl. 1 Chron. 21, 1. Eben eine solche Art zu reden, als wenn die Seuchen und Plagen, so Gott verfüget, tödtenden Engeln Gottes beygeleget werden, welche nichts dogmatisches beweisen können. Aus diesen Stellen ist die Benennung Σατανᾶς im N. T. entstanden, welche in der Sache einerley als διάβολος, ἐχθρὸς, ἀντίδικος ausdrücket, andere leicht verständliche Benennungen zu geschweigen. Die weitere Bedeutung der Benennung δαίμονες und δαιμόνια hat in den Gebrauch der Wörter im N. T. keinen Einflus, da sie unstreitig durchgehends, wo sie auf eigentliche Geister gehen, böse oder die Menschen plagende Geister bezeichnen, es mag in wirklichen Lehrsätzen oder aus dem gemeinen Sprachgebrauch erborgten Redensarten geschehen. Einige besondere Benennungen sind blos deshalb zu berühren, um zu zeigen, daß sie nichts zur Sache gehöriges lehren, sondern blos aus dem jüdischen Gebrauch beybehaltene Arten zu reden sind, oder sich auf die vom Teufel herrühren

rende Verführung der Menschen zur Sünde beziehen. Wenn Paulus sie ἐξουσίαν τοῦ ἀέρος nennet Eph. 2, 2. so drücket dis solche aus, welche in der Luft sich befinden und herschen, oder über die Luft herschen. Es ist allen Umständen nach dis aus den damaligen jüdischen Vorstellungen, als ob die Teufel ihre Wohnung in den Lüften hätten, entstanden, welche Juden mit den Heiden gemein hatten, so von anderen bewiesen ist *). Daher ist es eine bekante Benennung der Teufel gewesen, sie Luftgeister zu nennen, woraus nicht geschlossen werden kan, daß sie sich wirklich in unserer irdischen Luft aufhalten, oder darüber Gewalt haben. So wie der Zustand der Verstorbenen mit den gewöhnlichen Benennungen unterirdischer Oerter in der h. S. benant wird, ob wir gleich gewis wissen, daß es dergleichen Oerter nicht geben könne, weil sie zum damaligen Sprachgebrauch gehöreten: so behält auch die h. S. dergleichen Benennungen der Engel aus eben diesem Sprachgebrauch bey, ohne daß wir daraus schließen dürfen, daß die Meinungen, aus welchen

*) Siehe Cudworth Syst. intellect. c. v. Sect. III. §. 38. S. 1093. u. f. Windet de vita functorum statu Sect. XIII. in Crenii Opusc. Fasc. IV. S. 205. u. f. Bruckeri diss. ad Eph. II. 1. 2, Siehe Tempe Helvet. T. II. S. 58. u. f.

welchen sie entstanden sind, gegründet seyn. Hingegen Eph. 6, 12. sind zwar ἀρχαι, ἐξουσίαι und κοσμοκράτορες eben diese böse Geister, aber σκότος τοῦ αἰῶνος τούτου ist unstreitig nicht einerley mit der Luft, sondern es ist, wie sonst, eine Beschreibung der heidnischen und ungläubigen Welt, die der unter ihr herschenden groben Unwissenheit und Bosheit wegen also benant wird. Das letzte aber, τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, enthält wahrscheinlich eben solche Benennungen, böse luftige Geister, die sich in denen über der Erde befindlichen Lüften aufhalten. Denn bey πνευματικὰ ist wahrscheinlich δαιμόνια zu verstehen, und jenes bedeutet nicht geistlich, sondern luftig, weil beydes in jener Meinung verbunden war, daß sie selbst luftige Wesen seyn, und sich in der Luft befinden. Es ist aber eben eine solche aus den damaligen Arten zu reden erborgte Benennung, als die vorige, welche von der Beschaffenheit und dem Zustande dieser Geister nichts beweiset. Die algemeine Benennungen, welche sie von einer Gewalt und Herrschaft beschreiben, sind von ähnlicher Art, und was die heilige Schrift ihnen für eine Herrschaft beylege, soll nachmals untersuchet werden. Nur lässet sich auf die Verschiedenheit der Benennungen keine Verschiedenheit der Classen gründen. Der besondere Name

eines

eines Obersten der Teufel beziehet sich vermuthlich auf einen Verführer der übrigen, welchem auch die H. S. die Verführung der Menschen zum Fall besonders zuschreibet, und welcher daher auch in der Herrschaft über die ungläubige Welt als die Hauptperson vorgestellet wird. Der Name Beelzebub oder Beelzebul von diesem ist von gleicher Art, als die eigenthümliche Namen der guten Engel, folglich in der Theologie nicht brauchbar. Es hat keine andere Bewandnis mit diesem Namen, als mit anderen jüdischen, als Asmodi, Samael, Azazel u. d. g. Andere Benennungen des Satans oder der bösen Geister überhaupt gründen sich auf die ihnen beygelegte Herrschaft über die Erde durch die Sünde, von welcher nachmals besonders zu reden seyn wird.

§. III.

An der wirklichen Schöpfung aller dieser Geister von Gott lässet uns die ganze von ihnen in der H. S. gemachte Vorstellung nicht zweifeln, und die Zeit ihrer Schöpfung wird gar nicht bestimmet, daher gehöret das letzte nicht zur biblischen Theologie, das erste bedarf keines besonderen Beweises. Ihre Natur ist schon erläutert. Sie sind vernünftige einfache Wesen, von vorzüglicher Einsicht,

wie

wie aus ihren Absichten und Bestimmungen und der den bösen Geistern beygelegten Argliſt am richtigsten geschlossen wird, welche die irdische Menschen noch weit übertreffen, wie selbst aus der Absicht des Beweises der Vorzüglichkeit Christi für den Engeln Hebr. 1. erhellet. Ueber die Beschaffenheit ihrer wirklichen Einsichten vieles zu muthmassen, hat geringen Nutzen, so auch am Ende, so weit wir Bestimmungsgründe haben, und nicht ohne alle Gründe etwas behaupten wollen, aus ihren eigentlichen Bestimmungen und Beschäftigungen erhellen mus. Diese werden zur Genüge aus den erklärten Stellen der heiligen Schrift erkant. Denn Gott dienen kan bey ihnen nichts anderes heissen, als Werkzeuge seiner Wirkungen unter den Geschöpfen werden. Uns kan es genug seyn, zu wissen, wie sie Gott in Absicht unserer Erde gebrauche, und weiter lehret uns auch die heilige Schrift nichts. Wolten wir nun daraus schliessen, daß wir hierin ihre ganze Bestimmung und Beschäftigung erkenneten, so würden wir unstreitig sehr übereilt schliessen. Wolten wir aber mehr von dieser wissen, so würde dieses zu denen Arten der menschlichen Neugier gehören, welche Gott zu befriedigen nicht für gut befunden hat, und deren Befriedigung auch uns gänzlich entbehrlich seyn mus. In Absicht der Erde setzet Paulus

ihre Absicht darin, daß sie Menschen Hülfe leisten müssen, welchen Gott dieselbe zugedacht hat Hebr. 1, 14. Daß sie deshalb bey aller göttlichen ordentlichen Regierung der Erde als Werkzeuge gebrauchet werden, und daß ihre Dienste folglich in dieser Betrachtung etwas ordentliches seyn, folget daraus nicht, ob wir gleich mit Recht daraus schliessen, daß sie nicht etwa blos in einigen Zeitperioden, als bey den Erzvätern, zur Zeit Christi u. d. g. auf diese Art gebrauchet worden, sondern daß dieses zu ihrer ordentlichen und beständigen Bestimmung unter andern Beschäftigungen gehöre. Bey besondern Hauptgelegenheiten sind sie auf eine besonders merkliche Art zur Kentnis der Menschen gekommen, daher kan es andere Verrichtungen geben, darin blos diese merkliche Erfahrung ihrer Wirkungen fehlet, woraus wir indessen nicht zu schliessen berechtiget sind, daß es dergleichen Wirkungen nicht gebe. Indessen machet eben dieser Umstand und das Stillschweigen der heiligen Schrift hiervon, daß wir selbst nichts genaueres davon bestimmen können, und es ist besser, hierin seine Unwissenheit zu gestehen, als anderen etwas als ausgemacht vorzutragen, wovon man ihnen keine gründliche Ueberzeugung zu ertheilen im Stande ist. Es dienet überhaupt der Begrif, was wir durch Engel zu verstehen haben, uns hauptsächlich

dazu

dazu, die heilige Schrift, wo sie von wirklichen Engeln redet, richtig zu verstehen. Ihr Vermögen zu wirken ist zugleich aus ihren Wirkungen selbst klar. Von den meisten Stellen, die sonst bey den Verrichtungen der Engel gebrauchet werden, ist bereits gehandelt. Die Erwähnung der Engel der Kinder lehret uns nichts anderes Matth. 18, 10. als der algemeine Begrif Pauli, daß sie diesen zum Besten von Gott eben so wohl gebrauchet, und folglich diese der göttlichen Wohlthaten eben so wohl gewürdiget werden, als die ansehnlichste unter den Menschen, ohne daß besondere Verrichtungen derselben bey den Kindern daraus geschlossen werden können. Dergleichen zweifelhafte Stellen aber, als 1 Cor. 11, 10. sind unter allen zum Beweise am unbrauchbarsten, und unter allen bisher gegebenen Erklärungen ist gewis diejenige, welche die Gegenwart der Engel in jeder gottesdienstlichen Versamlung, um deren willen die Weiber das Haupt nicht entblößen solten, daraus schließet, die unwahrscheinlichste. Andere aber beweisen nichts von besondern Diensten der Engel. Ihre große Anzahl lässet sich muthmassen, obgleich weder Dan. 7, 10. noch Matth. 26, 53. etwas bestimtes beweisen. Doch setzet die letzte die Wirklichkeit einer großen Anzahl überhaupt voraus. Die Stelle aus Ps. 68, 18.

betrift aber gar die Engel nicht, sondern das Gott bey seinem Einzuge ins Land Canaan begleitende zahlreiche israelitische Volk.

Was die böse Geister betrift, so gründet sich der Hauptbegrif derselben, daß sie die Urheber alles Bösen unter den Menschen seyn, auf ihre Hauptverrichtung, dadurch sie den Menschen bekant und schädlich geworden, auf die erste Verführung der Menschen zur Sünde. Daraus entstehet die ganze Vorstellung ihrer Herrschaft auf der Erde, welche nicht so ist, wie sie dem Willen Gottes nach seyn solte, sondern nach der Absicht der bösen Geister eingerichtet, welche sie bey der Verführung der Menschen gehabt. Daher werden alle unglückliche Folgen des Falls als ihre Wirkungen vorgestellet. Die allgemeine Gottlosigkeit nebst der Ausbreitung der Abgötterey auf der Erde war die wichtigste Folge des menschlichen Verderbens, welche alle Wiederherstellung unmöglich gemacht haben würde, wenn Gott nicht durch beständigen außerordentlichen Wiederstand dem gänzlichen Vergessen des einigen wahren Gottes und seines Willens auf der Erde vorgebeuget hätte. Hierin geschiehet deshalb der Wille der Teufel, und sie beherschen die Menschen im Götzendienst, und sind die Herren und Götter der heidnischen und abgöttischen Welt Eph. 2, 2. Apostgesch. 26, 18. Da Christus gekom-

gekommen ist, die Werke des Teufels zu zerstören, oder die durch seine Verführung entstandene Zerrüttung und Unglück wieder aufzuheben 1 Joh. 3, 8. so ist aller Unglaube gegen seine Lehre dasjenige, was die Absichten des Teufels befördert, und den Absichten Christi entgegen ist. Daher herschet der Teufel allenthalben, wo der Unglaube herschet, und die ungläubige Menschen volbringen seinen Willen. Daher seine Herrschaft unter den ungläubigen Juden eben so wol behauptet wird, als unter den Heiden. Joh. 8, 44. und kurz alle boshaft Ungläubige und Lasterhafte befinden sich unter der Herrschaft oder in der Gewalt des Satans. In Absicht aller Ungläubigen wird er daher der Gott dieser Welt genant, welcher durch den Unglauben die Menschen verhindere, des Glücks der Christen theilhaftig zu werden 2 Cor. 4, 4. Joh. 16, 11. Eph. 6, 12. Alles, was auch besonders den Wirkungen der Lehre Christi an wichtigen Hindernissen entgegen gesetzet wird, ist ein Dienst des Teufels, weil es seinen angerichteten Schaden unterhält, und die Aufhebung desselben verhindert. Daher sind die Verfolger der Christen Werkzeuge des Teufels, und ihre Bemühungen ein Dienst desselben Eph. 6, 12. 1 Petr. 5. 8. Die Zerrüttungen unter den Christen durch Irrlehrer und Spaltungen sind seine Werke

2 Cor. 2, 11. 11, 3. 13:15. ohne daß er gerade die Irthümer eingeben durfte, welche aus dem herschenden Aberglauben ihren Ursprung nahmen. In gleicher Art ist der Unglaube bey einzelnen Menschen sein Werk Luc. 22, 31. und alle grobe Laster, welche das durch den Fall entstandene menschliche Verderben zur Quelle haben. Er wird davon als ein algemeiner Feind Gottes vorgestellet, weil er der Urheber alles dessen auf der Erde ist, was der Absicht Gottes zuwieder ist. Eben dieser Fall ist aber auch die Quelle aller göttlicher Strafen, daraus insbesondere der algemeine Tod aller Menschen entstanden ist. Durch ihn ist daher der Tod in die Welt kommen, und er ist vom Anfang her der Mörder der Menschen Joh. 8, 44. er herschet vermittelst des leiblichen Todes über die Menschen, und übet seine tyrannische Gewalt an ihnen aus Hebr. 2, 14. Eben hierauf gründeten sich auch die jüdische Vorstellungen, nach welchen alle götliche Strafen Werke des Teufels waren, dazu besonders auch unreine und eckelhafte Seuchen und Krankheiten gehören, und wer zur Plage am Leibe durch außerordentliche Verfügung Gottes übergeben wurde, der ward dem Satan übergeben. Ein jeder giebt von selbst leicht zu, daß der Teufel nicht Gewalt über das Leben und den Tod einzelner Menschen habe, welches nach

den Versicherungen der heiligen Schrift gewis Gott allein zustehet. Man bescheidet sich leicht, daß man den Satan nicht zum Werkzeuge Gottes bey denen auch zum Besten der Menschen verfügten traurigen Schicksalen machen dürfe, und man mus nothwendig eingestehen, daß unser Leben und Tod allein in der Hand Gottes stehe, und besonders, da auch der vom Adam auf alle gekommene leibliche Tod, dis Werk des Teufels, noch bey den Gläubigen Statt hat, daß gewis der Teufel nicht der Würger derselben sey. Man mus also einräumen, daß seine Herrschaft, welche er im Tode der Menschen übe, blos eine uneigentliche Vorstellung sey, welche ihn als den Urheber des Todes durch die Verführung der Menschen vorstelle. Hat es aber mit diesem Theile der ganzen Vorstellung diese Bewandnis, so verhält es sich auch also mit den übrigen Theilen derselben. Daher so wenig er über Leben und Tod der Menschen herschet, so wenig folget aus der anderweitigen Herrschaft des Teufels unter den Menschen, daß er der Urheber aller ihrer einzelnen bösen Begierden und Werke sey, oder daß er in den Menschen wohne, und innere Wirkungen in ihnen hervorbringe. Eben hierauf gründet sich auch die Vorstellung, daß Christus den Teufel aller seiner Gewalt und Herrschaft beraubet, und ihn als einen Feind

besieget, und durch seine Auferstehung gleichsam im Triumph aufgeführet habe Col. 2, 15. so in der That nichts anderes saget, oder sagen kan, als er habe das durch die Verführung vom Teufel unter den Menschen angerichtete Unglück aufgehoben, und davon den Menschen durch seine Auferstehung den herlichsten Beweis gegeben. Wenn es also auch beständige Wirkungen der Teufel unter den Menschen giebt, davon uns die heilige Schrift nicht genau unterrichtet, so sind es höchstens äußere Wirkungen, und wie weit selbst diese gehen können, lehret uns die heilige Schrift nicht. Eine unmittelbare Einwirkung der Teufel in die Seelen der Menschen ist wenigstens eine Idee, welche durch nichts erwiesen werden kan. Uns ist allemal in dieser Lehre das wichtig, daß er der Urheber des Falls, und hierdurch alles Unglücks unter den Menschen, geworden. Zur Bewahrung für dem Teufel haben wir kein anderes Mittel, als daß wir uns für den bösen Lüsten unseres eigenen Herzens bewahren, folglich dienet uns in unserer Theologie eine weitere Untersuchung seiner Wirkungen zu nichts. Eine gleiche Bewandnis hat es mit den Wirkungen der bösen Geister auf die Leiber der Menschen. Diese waren nach jüdischen Begriffen, aus welchen mehrere Redensarten entstanden sind, von einem sehr

weiten

weiten Umfang. Alles, was man als göttliche Strafen ansahe, legte man den Teufeln bey, daher alle außerordentliche Plagen und Seuchen. Eben deshalb ist es wol bey Lesung des N. T. einem jeden unpartheiischen Leser einleuchtend, daß häufig solche, die bloße natürliche, besonders anhaltende, unreine und eckelhafte Krankheiten hatten, *δαιμονιζόμενοι*, *δαιμόνιον ἔχοντες*, vom Teufel Geplagte, vom Satan Gebundene u. d. gl. genant werden, wie beym Hiob seine leibliche Krankheit dem Satan poetisch zugeschrieben wird, und wie Paulus in gleicher Art des Satans Schläge bey sich selbst behauptet, 2 Cor. 12, 7. Die eigene Erklärungen des N. T. müssen dis auch ohne die anderweitige Hülfsmittel zur Genüge beweisen. Dabey hat man in der Theologie gar nicht nöthig, sich aufzuhalten, da es in die eigentliche Glaubenswahrheiten, so Menschen wissen müssen, keinen Einflus hat. Ich läugne damit nicht, daß es unter den Beyspielen so genanter leiblicher Besitzungen einige gebe, aus welchen mehr als bloße natürliche Krankheit geschlossen werden kan, wo man folglich Grund hat, auch eigentliche Wirkungen böser Geister anzunehmen, ob sie gleich so häufig nicht sind, als die Ausdrücke *δαιμονίζεσθαι* oder *δαιμόνιον ἔχειν*. Nur sehe ich keine Absicht dieser Untersuchung in der Theo-

logie ein, und halte daher dafür, daß dis füglicher bey anderer Gelegenheit, als bey der theologischen Lehre von den Engeln ausgeführet werde. Es kan bey dieser Frage blos die historische Wahrheit, aber gar nicht die theologische Richtigkeit der Lehre in Betrachtung kommen, und es brauchet deshalb keiner einen wirklich erheblichen theologischen Lehrsatz zu läugnen, wenn er gleich die Wirklichkeit leiblicher Besitzungen in Zweifel ziehen solte. Was sonst von den Strafen der bösen Geister gelehret wird, komt blos auf das algemeine aus den oben erklärten Stellen erweißliche an, daher ich dieser Lehre weiter nichts beyfüge.

Fünf-

Fünfter Abschnitt.

Von denen auf die Schöpfung gegründeten beständig fortgehenden Verhältnissen der Geschöpfe gegen Gott, und den Wirkungen Gottes in Absicht ihrer.

§. 112.

Ich begreife unter dieser Aufschrift alles, was man sonst zur Vorsehung zu rechnen pfleget, so fern sie blos eine Folge der Schöpfung ist, ohne die durch den Fall bey den Menschen erfolgte Veränderung voraus zu setzen, folglich die göttliche Vorsorge für die irdische Geschöpfe, die vor dem Fall so gut Statt gefunden, als nach demselben. Was daher zu der erst durch Christum gemachten Veranstaltung und auf diese sich beziehenden Regierung der Erde gehöret, und was die so genante allerbesonderste göttliche Regierung in sich begreifet, mus hier noch gänzlich ausgeschlossen werden. Nach der ganzen heiligen Schrift beruhet nicht nur die ganze Fortdauer aller Geschöpfe eben so gut auf Gott, als ihr erstes Entstehen auf ihm

beruhete, sondern alle Geschöpfe sind vermöge der Schöpfung auch sein Eigenthum, oder er hat das Recht, ihr Daseyn auf seine Absichten zu lenken, und sie, wie er will, zu gebrauchen, das ist, er herschet einem natürlichen Rechte nach unumschränkt über alles. Die Veränderungen der Geschöpfe müssen so erfolgen, wie es den Absichten gemäs ist, wozu er sie bestimmet hat, und folglich auch die freye Veränderungen seiner vernünftigen Geschöpfe, welche daher in dem Verhältnis gegen ihn, als Unterthanen gegen ihren König betrachtet werden. Dis sind lauter Wahrheiten, welche als Grundwahrheiten bey allen Vorstellungen der h. S. zum Grunde liegen. Wir können hier wieder zuerst einige ausführliche Stellen voraus setzen, und nach diesen am besten, was sonst in diesem Abschnitt von Erheblichkeit seyn kan, aus der heiligen Schrift samlen.

Wir rechnen zu jenen Stellen zuförderst **Apostgesch.** 17, 24:28. wo **Paulus** den einigen wahren Gott, um seiner groſsen Werke in der Schöpfung und der auf diese sich gründenden beständig fortgehenden Wirkungen in der Welt willen, den die Heiden nicht kanten, den nichtigen Götzen derselben entgegen setzet, und in seiner göttlichen Gröſse und

Herlich-

Herlichkeit schildert. Der Inhalt dieser Stelle ist folgender:

V. 24. „Der Gott, welcher die ganze Welt
„und alles, was sie in sich begreifet,
„geschaffen hat, welcher eben des-
„halb der algemeine Beherscher des
„Himmels und der Erde ist, wohnet
„nicht in Tempeln, so Menschen
v. 25. „ihm erbauen. Er bedarf auch zu
„seinem Besten keiner menschlichen
„Dienste, sondern er ist es, der viel-
„mehr den Menschen ihr Leben, ih-
„ren Othem und alles, was sie be-
v. 26. „dürfen, ertheilet. Er hat es durch
„die Schöpfung so eingerichtet, daß
„das ganze menschliche Geschlecht
„von Einem einigen Menschen ent-
„stehen, und die ganze Erde besetzen
„müssen, und durch seine weise Rath-
„schlüsse allen die Zeiten ihres Da-
„seyns und ihrer Dauer auf der Er-
„de, und die Gegenden, in welchen
„sie ihre Wohnungen auf derselben
v. 27. „haben sollen, bestimmet, damit die
„Menschen sich bemühen sollen, ihn
„an sich selbst, und allem, was sie
„umgiebt, gleichsam vermittelst ihrer
„Sinne und Empfindung als Gott
„zu erkennen. Denn er darf von

keinem

„keinem Menschen weit gesuchet wer-
„den, sondern fält gleichsam einem
v. 28. „jeden bald in die Augen. Denn
„durch ihn leben wir auf der Erde,
„durch ihn gehen wir umher, durch
„ihn setzen wir unser Daseyn in der
„Welt fort.“

Zur Erläuterung dieser Stelle füge ich noch folgendes bey:

1) Der algemeine biblische Hauptbegrif des einigen wahren Gottes lieget auch in dieser Stelle zum Grunde, und der Gott, so die Welt und alles, was sie in sich enthält, gemacht hat, und eben deshalb der Herr des Himmels und der Erde ist, ist derjenige, welcher allein ein wahrer Gott seyn kan. Dieser wird daher als gänzlich unabhängig von allen Geschöpfen beschrieben, da eben von ihm, als dem Schöpfer, diese alles empfangen müssen, was sie bedürfen. Diese erste Schilderung Gottes lehret uns also nichts, was unmittelbar hierher gehörete. Alle Verehrung Gottes, welche ihm von Menschen erzeiget wird, hat eben deshalb, weil Gott der Schöpfer aller Dinge in der Welt ist, keine Absicht auf die eigene Bedürfnisse und Vortheile Gottes, und was folglich davon pflichtmäßig ist, mus seine

Gründe

Gründe in den Bedürfnissen der Menschen selbst haben.

2) Wenn Gott nichts bedarf, oder von Menschen empfangen kan, so giebt er alles den Menschen, das Leben selbst (wo ζωὴ und πνοὴ gänzlich einerley ist, wie חיים und רוח) und alles übrige, was sie zur Erhaltung ihres Lebens bedürfen und haben. Dis gehet nicht blos auf die erste Ertheilung des Lebens an die erste Menschen, und Verschaffung der Lebensmittel durch die Schöpfung, sondern auf die beständig fortgehende Vorsorge Gottes für das Leben und die Bedürfnisse der Menschen, da es der beständigen Vorsorge der Menschen für Gott, welche Paulus läugnet, entgegen stehet. Er ist der beständige Urheber und Erhalter des menschlichen Lebens und aller ihrer Bedürfnisse.

3) V. 26. verbindet genau Schöpfung und Regierung Gottes bey der Fortdauer der Welt mit einander. Durch die Schöpfung hat er gleich die Anlage zum ganzen menschlichen Geschlecht gemacht, und die Einrichtung festgesetzet, daß dieses sein Entstehen einem einzigen Menschen verdanken solle, und folglich daß alle Menschen aufs festeste mit einander verbunden seyn sollen. Denn das gemeinschaftliche Geblüt ist gewis ihre Abstammung

stammung von Einem einigen Menschen, und der Ausdruck ist hinlänglich von andern erläutert. Daher machen auch alle Menschen Ein ἔθνος ἀνθρώπων (משפחת אדם) aus. Er hat eben dieses menschliche Geschlecht zur Bevölkerung der ganzen Erde zu allen Zeiten bestimmet, folglich die Verfügung gemacht, daß Menschen in hinlänglicher Anzahl, alle Gegenden der Erde zu besetzen und zu nutzen, entstehen, und die Fortpflanzung auf beständige Zeiten, so lange es nämlich die Absicht Gottes erforderte, fortgehen, und bis jetzt noch Nachkommen dieses Einigen ersten Menschen auf der Erde vorhanden seyn müssen. Die κατοικία beziehet sich deutlich auf das vorhergehende κατοικεῖν, folglich mus es der Aufenthalt der Menschen auf der Erde, und der Genus derselben im irdischen Leben seyn. Für diese hat Gott Zeiten und Gegenden bestimmet, indem καιρούς eben so gut als ὁροθεσίας mit κατοικίας αὐτῶν verbunden werden mus, folglich kan von keinen anderen Zeiten die Rede seyn, als von den irdischen Zeiten der Menschen. Indessen hat Paulus hier die algemeine Bevölkerung der ganzen Erde bey den Ausdrücken des Wohnens hauptsächlich im Sinne, und siehet dabey wol auf die erste Vertheilungen der Erde nach den verschiedenen Stammvätern der Völker, welche Moses anführet, der selbst an einer anderen

deren

deren Stelle saget, Gott habe die Erde unter die Völker ausgetheilet 5 B. Mos. 32, 8. Er hat daher seine Absicht nicht so sehr auf die Lebenszeiten einzelner Menschen, als vielmehr auf die verschiedene Abwechselungen der Völker, welche die Erde bevölkern. Ein Volk kam nach dem andern auf, und eine Gegend der Erde wurde nach der andern besetzet, und Gott hatte dis alles weislich verordnet, wie dieses erfolgen solte. In seinen Rathschlüssen hatte er gleichsam schon die verschiedene Perioden der Völker und die verschiedene Gränzen ihrer Länder und Reiche festgesetzet. Denn ἀριστε προτεταγμένους καιρους heißet nichts anderes, als er habe in seinen Rathschlüssen die Zeiten festgesetzet. Durch die götliche Rathschlüsse sind folglich alle einzelne Menschen, die ganze Völkerschaften der Erde vorhanden, durch sie gehen Völker unter, und andere kommen empor, und breiten sich aus, durch sie nimt ein Volk diese, ein anderes eine andere Gegend der Erde ein, das eine eine schöne, fruchtbare und gesegnete, das andere eine dürre und unfruchtbare, das eine machet ein großes und ausgebreitetes Reich aus, das andere bleibet in engen Gränzen eingeschlossen. Es folget daraus, daß Gott durch ewige Rathschlüsse die Abwechselungen der Völker und der Erde, welche ohne alles Wunder blos durch natürli-

che Ursachen erfolgen, zuzulassen oder selbst zu veranlassen bestimmet habe. Die göttliche Rathschlüsse erstrecken sich folglich auf alle Perioden und Zeiten der Welt, und durch sie regieret Gott die verschiedene Schicksale der Erde und der darauf wohnenden verschiedenen Völker.

4) Das Suchen, Fühlen und Finden ist aus der Vorstellung eines solchen, welcher im Finsteren umhergehet, und durch Tappen oder Fühlen mit der Hand etwas suchet, und es endlich durch Angreifen mit der Hand findet. Paulus siehet dabey allen Umständen nach auf die gänzliche Unsichtbarkeit Gottes, und auf die Unwissenheit der Heiden von dem wahren Gott, in welcher sie den wahren unsichtbaren Gott gänzlich verkennen gelernet, und auf sichtbare Dinge, welche sie als Gott verehret, verfallen sind. Durch Fühlen soll folglich Gott gesuchet, das ist, durch sorgfältiges Nachforschen, woher die sichtbare Dinge der Erde und die ganze Verfassung derselben entstanden, gefunden oder erkant werden. Dis ist also der rechte Gebrauch, welchen billig die Heiden von den sinlichen irdischen Dingen und der Einrichtung der sichtbaren Erde machen solten, wodurch sie gewis auf ein richtiges Erkentnis des einigen wahren Gottes geführet werden würden. Daß

Gott

Gott nicht ferne sey, gehet hier nicht so wol auf die Gegenwart des göttlichen Wesens selbst bey allen Geschöpfen, als auf die leichte Möglichkeit, Gott aus den Geschöpfen zu erkennen, wie 5 B. Mos. 30, 12. das Wort ist dir nahe. Die Einrichtung und beständige Erhaltung der Erde in ihrer Verfassung ist ein sicheres und leichtes Mittel, Gott, den Einigen, welcher nothwendig der Schöpfer und Herr der ganzen Erde und des Himmels seyn mus, zu erkennen. Ἐν αὐτῷ heißet hier nicht so wohl: In ihm, als vielmehr durch ihn. Leben, Bewegungskraft und Bewegung, und beständige Fortdauer auf der Erde, verdanken wir eben demselben Gott, welcher aller Dinge gleich Anfangs geschaffen, und ihnen die Natur und natürliche Einrichtung gegeben hat, welche sie noch beständig behalten, und der fortgehende Grund ihrer Kräfte und Veränderungen sind.

Die algemeine Wahrheiten, so wir aus dieser Stelle lernen können, kommen darauf an:

1) Eben weil Gott der Schöpfer aller Dinge ist, bleibet er auch auf beständig der algemeine und unumschränkte Oberherr aller Dinge, das ist, er kan alles in der Welt nach seinem Willen bestimmen, und ver-

ordnen, wie alles in derselben erfolgen solle.

2) Kein Geschöpf der Erde, und besonders kein Mensch, bestehet ohne Gott, sondern alles, was zu allen Zeiten die Menschen haben, ihr Leben, ihre Kräfte, und alles, was zur Erhaltung derselben unentbehrlich ist, haben sie allein Gott, dem Schöpfer, zu verdanken. Es ist aber dis nicht blos der ersten Einrichtung durch die Schöpfung zuzuschreiben, sondern auch einer noch beständig fortgehenden göttlichen Vorsorge. Er bedarf unserer Wirkungen und Dienste nicht, wir bedürfen aber seiner, das ist, seiner Wirkung und Vorsorge beständig.

3) Die Veränderungen der Erde erfolgen nach göttlichen Rathschlüssen, nach welchen sie so und nicht anders, zu dieser Zeit und in diesen Umständen und Verbindungen, zur Wirklichkeit kommen, sie mögen erfolgen, in welchen Gegenden der Erde es immer seyn mag. Oder sie sind insgesamt in dem Einigen göttlichen Rathschlus begriffen, welcher die Welt betrift, so Gott schaffen wolte.

4) Nicht allein das Leben aller einzelnen Menschen beruhet auf dem göttlichen Willen, sondern

sondern auch das Entstehen, Untergehen, und die verschiedene Schicksale ganzer Völker. Die Regierung Gottes, oder die Bestimmung der Veränderungen der Erde durch weise Rathschlüsse, erstrecket sich folglich auf das Ganze und die Verbindungen in der Welt so wol als auf die einzelne zur Welt gehörige Stücke.

5) Die Welt bleibet zu allen Zeiten und für alle Geschlechtsfolgen der Menschen des beständig fortgehenden Abhängens der Geschöpfe von Gott, wegen ein sehr augenscheinlicher Erkentnisgrund Gottes, als des Schöpfers und algemeinen Beherschers aller Dinge, und leget den Menschen die Pflicht auf, diesen Einigen Gott aus ihr zu erkennen, und eben hierzu hätten auch die Heiden die Betrachtung der Welt gebrauchen sollen. Es lehret also diese Stelle dasjenige, was man zur algemeinen Erhaltung aller Dinge in der Welt, und zum Theil zur Regierung derselben, sonderlich so fern sie auf das Leben der Menschen und die Schicksale der Völker oder die Revolutionen der Erde gehet, rechnet. Die Vorsorge Gottes für die Menschen auf der Erde wird auch hier zur Hauptsache gemacht, um deren willen erhält Gott alles, so wie er um ihret willen alles auf der Erde geschaffen hat.

§. 113.

Die andere Stelle, welche man gemeiniglich in dieser Lehre, und nicht ohne Grund, gebrauchet, ist aus Matth. 6, 25:32. Es lässet sich hinlänglich aus den Umständen dieser Rede in Vergleichung mit den Nachrichten der übrigen Evangelisten, und mit dem klaren Inhalt derselben erweisen, daß dieses die Rede an die zwölf Jünger Jesu sey bey ihrer feyerlichen Ernennung zu künftigen algemeinen Lehrern der Erde, eben dieselbe, aus deren Inhalt Lucas einen noch kürzern Auszug liefert, als Matthäus, welcher doch auch nur eine verkürzte Rede Christi aufbehalten hat. Man sage nicht, daß jene Rede Lucä in eine andere Zeitordnung gehöre, als diese Rede Matthäi. Denn es lässet sich wol kaum zweifeln, daß der letzte sie gar nicht in der Zeitordnung liefere, so wie er auch überhaupt die Zeitordnung weniger beobachtet, als die übrige. Diese Rede selbst gehöret mit zu den klärsten Beweisen, daß, wenn ein Evangelist von der Zeitordnung abweiche, Matthäus solches thue. Christus hatte das Glück seiner zwölf Jünger gepriesen, daß sie als armselige und niedrige Glieder des Volkes Gottes der wichtigsten Vorzüge gewürdiget würden, er hatte sie zu algemeinen Lehrern

der

der Erde ernant, die Beschaffenheit ihrer Lehre im Gegensatz gegen die Lehre der damaligen hochgeachteten Gesetzlehrer beschrieben, und warnet sie nun, C. 6, 19. u. f. sich nicht Schätze und Reichthümer bey ihrem Amte zu versprechen, aber auch bey dem Verlust aller ihrer Güter nicht mißtrauisch gegen Gott, welchem sie als Apostel dienen solten, zu seyn. Daher setzet er zuförderst V. 19. u. f. voraus:

V. 19. „Sinnet nicht darauf, wie ihr euch
„Schätze auf der Erde zusammen
„bringen wollet, woselbst Motten
„und Rost die Schätze verderben, und
„wo Diebe um derselben willen ein-
v. 20. „brechen und sie stehlen. Vielmehr
„samlet euch Schätze, (des ewigen
„Glücks) im Himmel, woselbst we-
„der Motten noch Rost die Schätze
„verzehren, und wo keine Diebe ein-
v. 21. „brechen und stehlen. Denn wo ihr
„eure Schätze habet, (welche ihr zu
„samlen bemühet seyd), da ist euer
„Herz befindlich, (dahin sind alle
v. 22. „eure Begierden gerichtet). Durch
„das Auge hat der ganze Leib sein
„Licht. Ist also dein Auge ohne al-
„len Fehl, so ist dein ganzer Leib
v. 23. „voll Lichts. Ist aber dein Auge
„schadhaft, so ist dein ganzer Leib fin-

„ster. Wenn nun dasjenige an dir,
„so dem ganzen Leibe Licht ertheilet,
„finster ist, wie gros mus nicht die
„Finsternis des Leibes seyn?
„(Wie die Seele und ihre Begier-
„den, so sind auch die Werke. Sind
„die Begierden auf unrechte Güter
„gerichtet, so gehen auch darauf alle
„äußere Bemühungen in den Wer-
„ken, und das ganze Verhalten
V. 24. „ist unrecht.) Niemand kan zu
„gleicher Zeit zweyen wiedrigen
„Herren dienen. Wenn er die
„Vortheile des einen befördert, wird
„er dem anderen entgegen handeln.
„Wenn er es mit dem einen hält,
„wird er den anderen verlassen müs-
„sen. Auf gleiche Art könnet auch
„ihr nicht (als Apostel des Herrn)
„zugleich Diener Gottes und des ir-
„dischen Reichthums seyn.“

Hierauf füget Christus die hierher eigent-lich gehörige Ermahnung bey:

V. 25. „Ich warne euch daher, seyd bey
„eurem Amte nicht darüber bekümmert, woher ihr die Güter des ir-
„dischen Lebens nehmen wollet, die
„zur Nahrung gehören, oder die
Bedürf-

„Bedürfnisse des Leibes, welche zur
„Bekleidung desselben nötig sind.
„Das Leben selbst ist ja ungleich wich-
„tiger, als die Lebensmittel, und
„der Leib ist wichtiger als die Klei-
„dung. (Wer euch also Leib und
„Leben gegeben hat, wird euch auch
„Nahrung und Kleidung zu geben
v. 26. „im Stande seyn). Betrachtet nur
„die am Himmel fliegende Vögel,
„welche von eurem himlischen Vater
„mit Unterhalt versorget werden, ob
„sie gleich weder in dieser Absicht
„säen noch ärndten, noch Getraide
„in die Scheuren samlen, wie die
„Menschen. Seyd ihr denn nicht
v. 27. „ungleich vorzüglicher als diese? Und
„was hilft euch alles ängstliche Sor-
„gen für euer Leben. Werdet ihr
„dadurch wol eure Lebenszeit um das
„allergeringste zu verlängern im Stan-
v. 28. „de seyn? Was habet ihr ferner für
„Ursach, ängstlich um eure Kleidung
„bekümmert zu seyn? Betrachtet nur
„die wilde auf dem Felde wachsende
„Lilien. Sie wachsen (zu herlichen
„Blumen) heran, ohne sich die Mü-
„he mit Handarbeit und Spinnen um
„der Bekleidung willen zu geben.
v. 29. „Und dennoch versichere ich euch, daß

„selbst die natürliche Pracht einer
„von diesen Blumen die kostbarste
„Kleiderpracht der Menschen, solte es
„gleich die für die herlichste gehaltene
„königliche Pracht Salomons selbst
v. 30. „seyn, übertreffe. Wenn aber Gott
„bloßen Feldgewächsen, die, wenn
„sie heute schön blühen, morgen wol
„schon im Ofen verbrant werden, ei-
„nen solchen Schmuck ertheilet, solte
„er es denn euch an Kleidung man-
„geln lassen (bey seinen Diensten)?
„O wie geringe müste euer Glaube
„seyn, wenn ihr euch dieses bereden
v. 31. „woltet? Quälet euch also nicht mit
„den ängstlichen Sorgen: Woher
„werden Speise und Trank? woher
„werden Kleidungsstücke kommen,
„(wenn wir Lehrer des Christenthums
v. 32. „abgeben sollen?) Auf dieses alles
„allein sind die Begierden der Hei-
„den gerichtet. Denn euer Vater
„im Himmel weis sehr wohl, daß
„ihr dieses alles nicht entbehren kön-
v. 33. „net. Bemühet euch daher nur vor
„allen Dingen, daß ihr Antheil am
„Reiche Gottes erhaltet, (wahre
„Christen seyd), und die Vortheile
„des Reiches Gottes (den wahren
„durch Christum verheißenen göttli-
„chen

„chen Segen) empfanget, so wird
„euch dieses alles daneben gegeben
v. 34. „werden. Seyd also (bey Verwal-
„tung eures Amtes) nicht bekümmert,
„wie es euch in der Zukunft gehen wer-
„de. Denn der zukünftigen Zeit
„mus man ihre Sorge lassen Es
„ist allemal Zeit mit den Sorgen,
„wenn das Leiden eintritt.“

Ich übergehe bey dieser Stelle alles, was blos zur Pflicht gehöret, so Christus seinen Jüngern, als künftigen Aposteln vorschreibet. Er erkläret es für unmöglich, zugleich Gott zu dienen, und auf irdische Güter bedacht zu seyn, so nach dem Zustande derer nothwendig verstanden werden mus, welchen er diese Ermahnung ertheilet. Diese kamen in die Umstände, darin sie entweder gegen den göttlichen Willen handeln, oder die irdische Güter verläugnen musten, und in diesem Fall solten sie die letzte als vergänglich verachten, und den Willen Gottes dem Besitz derselben willig vorziehen, um sich nicht blos Schätze von kurzer Dauer zu samlen, und die unvergängliche göttliche Vergeltungen des aufrichtigen Gehorsams gegen Gott dagegen zu verachten. Daher schließet er damit, daß sie sich über alles das Reich Gottes und den Segen desselben angelegen seyn las-

sen solten. Es ist hier leicht zu erkennen, daß βασιλεία θεοῦ und δικαιοσύνη αὐτοῦ einerley seyn müsse mit den obgedachten Schätzen im Himmel, welche sie allen irdischen Schätzen vorziehen solten. Es kan folglich δικαιοσύνη nicht die Tugend der Gerechtigkeit seyn, sondern es mus die Bedeutung haben, welche es sonst häufig nach dem hebräischen צדקה hat, daß es den verheißenen göttlichen Segen, der mit der Zukunft des verheißenen Königs oder des Reiches Gottes verbunden seyn solte, ausdrücket. Er verheißet ihnen folglich keine irdische Güter bey den Bemühungen um die Ausbreitung der christlichen Religion, da die Gesinnung der Welt gegen dieselbe nichts anders als Has, Verfolgung, Beraubung und Verlust aller irdischen Güter, die sie noch hatten, erwarten lies, welche das menschliche Gemüth leicht furchtsam und zaghaft machen, und von dem Eifer in diesen Bemühungen abschrecken konten, daher Christus sie auf das Vermögen Gottes, sie bey allen diesen Umständen zu erhalten, und hinlänglich zu versorgen, verweiset. Er schärfet dieses dadurch ein:

1) Daß Gott der Urheber ihres Lebens sey, und da er ihnen dieses gegeben habe, auch gewis die Lebensmittel zu verschaffen im Stande sey. Ψυχὴ, so hier wie נפש für

das

das irdische Leben der Menschen gebrauchet wird, beziehet sich auf dasjenige, so zur Erhaltung dieses irdischen Lebens an Speise und Trank erfordert wird, so wie der Leib auf die nothdürftige Bekleidung desselben. Folglich ist der Schlus Christi vom größeren aufs kleinere folgender: Das Leben selbst, so sich kein Mensch zu erwerben im Stande ist, so wie er sich etwa die Lebensmittel erwirbt, ist weit wichtiger als diese, die blos um jenes willen erfordert werden. Der menschliche Leib ist weit wichtiger, als die blos zu seinem Besten und zu seiner Erhaltung erforderte Kleidung. Leben und Leib aber haben alle von Gott, wie dürften sie zweifeln, daß er denen, die ihm dienen, auch die Lebensmittel und Kleidung zu ertheilen vermöge? Man darf nicht glauben, daß Christus hier von einer wunderthätigen Ertheilung rede, da er es durch lauter natürliche Wirkungen erläutert, welche ohne alles Wunder in der Welt erfolgen, und kein einiges Beyspiel aus wunderthätigen Errettungen Gottes hernimt, und da auch die heilige Schrift allenthalben lehret, daß alles, was der Mensch an Lebens- und Erhaltungsmitteln bedürfe, ihm von Gott nicht durch Wunder, sondern so fern er der Urheber der Natur sey, und dieselbe beständig nach seinem Willen regiere, ertheilet werden.

2) Daß

2) Daß auch die Versorgung der unvernünftigen Thiere in der Welt der Vorsorge Gottes beyzulegen sey, so Christus der Sorge für Speise oder Lebensmittel bey Menschen, und noch mehr bey Christen, und zwar solchen Christen, die um besonderer Dienste Gottes willen ihres nothdürftigen Unterhalts beraubet würden, entgegen setzet. Die Vögel, welche nichts von den gewöhnlichen Arbeiten der Menschen zur Erwerbung ihrer nothdürftigsten Lebensmittel wissen, werden von Gott, ihrem Schöpfer, beständig ernähret. Gott wird besonders der Vater der Menschen, ja noch genauer der Christen genant, welche nach einer gewöhnlichen biblischen Benennung die Kinder Gottes, so wie im A. T. die Israeliten als die Glieder des Volkes Gottes, genant werden. Denn Christus redet hier besonders von der Vorsorge Gottes für die, so wahre Glieder seines Reiches seyn. Die Folgerung ist wieder abgebrochen: Ihr seyd unstreitig viel vorzüglicher, als die Vögel, über welche Gott auch die Menschen zu herschen bestellet hat. Daher wird er ja nicht nur für euren Unterhalt sorgen können, sondern auch gewis sorgen, weil er die vorzüglichste Geschöpfe gewis nicht weniger versorgen wird, als die geringere. V. 27. ist blos ein Zusatz, welcher die Vergeblichkeit aller menschlichen Sorgen für die Verlänge-

längerung des menschlichen Lebens, wenn Gott es nicht erhalte, einschärfet. Die ganze Verbindung lehret es augenscheinlich, daß ἡλικία hier nicht die Statur und Leibesgröße, sondern die Lebenszeit bedeuten müsse, wie Luc. 2, 52. Joh. 9, 23. da Christus nicht von der Sorge um eine größere Statur, sondern um die Erhaltung der Lebenszeit redet. Bey der menschlichen Leibesgröße ist auch ein Zusatz von einer Eile schon etwas sehr großes, da doch hier nach der Natur des Sprüchworts, auch nicht eine Elle, eben so viel seyn mus, als nicht das allergeringste. Es wird auch Luc. 12, 25. 26. durch τὸ ἐλάχιστον erkläret. Im A. T. wird von der Länge des menschlichen Lebens nach Spannen geredet, und von gleicher Art ist die Erwähnung einer Elle bey derselben. Die Vorstellung ist aus der bey den Hebräern so gut als bey anderen bekanten Idee eines Lebensfadens, welcher mit Endigung des menschlichen Lebens abgeschnitten wird Jes. 38, 12. Daher entstehet die Abmessung des Lebens nach Spannen und Ellen. Niemand, so viel Vermögen er auch in der Welt haben mag, kan dadurch sein Leben um das geringste länger machen, als es wirklich ist. Christus setzet dabey voraus, daß das menschliche Leben auf Gott beruhe. Da nun an sich natürlich das Leben verkürzet werden kan, wenn

man

man keine Lebensmittel hat und genießet, und verlängert durch den ordentlichen Gebrauch derselben, folglich die Sorge, beständig mit diesen Mitteln hinlänglich versorget zu seyn, hierzu nützlich seyn kan, so lehret Christus, daß, wenn Gott das menschliche Leben nicht erhalten wolle, alle Sorge, keinen Mangel an Lebensmitteln zu haben, gar nichts helfe.

3) Daß durch eben diese Vorsorge Gottes die Felder mit ihren wilde wachsenden Blumen beständig geschmücket werden, so Christus besonders der ängstlichen Sorge für die Kleidungsstücke entgegen setzet, Er erwähnet die Lilien oder so genante κρίνα des Feldes, so nicht die weiße oder gelbe bey uns bekante Arten von Lilien sind, sondern eine purpurrothe Blume von dem Ansehen der Kronen, welche κρίνον βασιλικὸν genant, und von den λευκοῖς unterschieden wird beym Dioscorides B. 3. C. 16. von welchen dieser und Plinius gedenken, daß sie wilde in den Feldern Syriens wachsen. Diese Blume ist mit dem hebräischen שושן einerley, welche auch zur Vergleichung einer herlichen Pracht gebrauchet, und mit Merkmahlen, welche jene purpurrothe Farbe zu erkennen geben, beschrieben wird. Die griechische Uebersetzer erklären dis Wort ordentlich durch κρίνα, und ob sie gleich dis griechische

Wort

Wort auch für פרחים beym güldenen Leuchter 2 B. Mos. 25, 33. 34. 4 B. Mos. 8, 4. gebrauchen, wie שושנין bey den Targumisten, so folget doch nicht daraus, daß κρίνον ein algemeiner Name der Blumen überhaupt sey. Eben dis folget auch nicht aus der Uebersetzung von חבצלת durch eben dieses Wort. In der vorzüglichen Schönheit, welche sie den Feldern, so sie bedecken, ertheilen, vergleichet daher Christus sie der königlichen Kleiderpracht Salomons, worauf allein die Herlichkeit Salomons gedeutet werden mus, nicht auf seine übrige Schätze und Reichthümer. Denn Christus redet blos von menschlichen Kleidern. Salomons Kleiderpracht war aber unter den Juden wahrscheinlich eben so zum Sprüchwort geworden, wie Salomons Weisheit, so daß sie, wenn sie das herlichste an Kleidern beschreiben wollen, diese vornehmlich genant, indem sie in ihrer Geschichte nichts schöneres kanten, und keiner ihrer Könige je einen solchen Reichthum gehabt, und in solchem glänzenden Ansehen gelebet hatte, als Salomon. Diese übertreffen folglich durch ihre natürliche Schönheit alle blos durch die Kunst ertheilte Schönheit der Kleider, da alle blos auf Kunst beruhende Schönheit nur diesen Namen verdienet, so fern sie dem Schönen in der Natur nachahmet. Der Schlus Christi ist folglich:

Gott

Gott ertheilet beständig den herlichsten Schmuck der Natur, als ihr Schöpfer und einiger Urheber alles dessen, was die Natur schönes hat, und ihr wollet zweifeln, daß er euch bey den Diensten, die ihr um seinet willen in der Welt leisten müsset, nicht solte mit hinlänglicher Kleidung zu versorgen im Stande seyn? Gewis, ihr müstet geringe Begriffe von der Vorsorge und Macht dieses herlichen Schöpfers aller Dinge, so die ganze Natur enthält, haben, da ihr von weit vorzüglicherer Art seyd, als jene, und sich eurer Gott selbst auf eine wichtige Art zu seinen Diensten bedienet, folglich den Beweis des gröſten Mistrauens gegen Gott geben. Diesen Schlus enthält eigentlich V. 30. Hier wird der algemeine Ausdruck Χόρτος τοῦ ἀγροῦ gebrauchet, so mit dem hebräischen עשב und דשא übereinstimmet, weil die Lilien blos als der prächtigste Schmuck der Felder unter den übrigen Feldgewächsen erwähnet worden, und diese mit den übrigen Feldgewächsen abgeschnitten und verbrant wurden. Dieses letzte gehet auf die Gewohnheit, die dürre Feldgewächse zur Unterhaltung des Feuers zu gebrauchen, daher war dis ordentlich der Ausgang derselben ohne Unterschied, und es wurden folglich auch die prächtigste Feldblumen dabey nicht verschonet, daß sie nicht abgehauen und zum Feuer bestim-

bestimmet werden sollen, so zur Vergrößerung der Würde der Menschen in Vergleichung mit diesen gereichen soll.

Das Ganze dieser Stelle lehret uns folglich in Absicht der fortgehenden Wirkungen Gottes gegen seine Geschöpfe:

1) Daß er der beständige Urheber des menschlichen Lebens verbleibe, auch bey allen einzelnen von Zeit zu Zeit in der Welt lebenden Menschen, so an sich auf der ersten Einrichtung der Natur beruhen kan, in welcher der beständige Grund der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts enthalten ist. Die ganze Folge der Gedanken Christi aber leget wenigstens Gott, wie an anderen Stellen geschiehet, die unveränderte Erhaltung dieser zum Entstehen aller einzelnen Menschen von Gott gemachten Einrichtung der Natur bey. Es wird dis auch durch andere Stellen der heiligen Schrift hinlänglich bestättiget, darin ihm die Vorsorge für einzelne Menschen in Absicht ihrer Geburt in die Welt und die Regierung des Todes einzelner Menschen beygeleget wird.

2) Daß Gott auch für die Erhaltungsmittel des menschlichen Lebens bey einzelnen Menschen sorge, und solche ihnen ertheile.

Er thut dieses nicht nur durch die Veranstaltung, so er in der Natur gemacht, daß es nie an hinlänglichem Vorrath dazu für alle Menschen in der Natur mangeln dürfe. Denn Christus versichert seine Jünger nicht nur, daß die Erde nie aufhören solle, Lebensmittel hervorzubringen, sondern auch, daß Gott dafür sorgen werde, daß es seinen Jüngern nie daran mangeln solle, wenn man ihnen auch alles das ihrige um der christlichen Lehre willen rauben solte. Er leget folglich auch Gott die Versorgung einzelner Menschen mit den nötigen Erhaltungsmitteln ihres Lebens durch seine Regierung bey. Er thut dis mit Gründen, welche nicht eine wunderthätige Versorgung der Menschen verheißen, sondern durch bloße natürliche Mittel, wie Gott den Thieren ihre Nahrung, und den Feldern ihren Schmuck ertheilet, und mit Gründen, welche nicht blos auf die Apostel gehen, sondern auf alle übrige Menschen sich eben so gut anwenden lassen, nämlich mit solchen, welche aus den hohen Vorzügen der Menschen überhaupt für allen übrigen Geschöpfen der Erde hergenommen sind. Es verstehet sich von selbst, daß er den Gebrauch der ordentlichen Mittel, wodurch Menschen sich ihren Unterhalt erwerben müssen, voraussetze, und hauptsächlich von den Fällen rede, wo man der ordentlichen Mittel um Gottes willen beraubet

raubet in Gefahr zu verhungern gerathe. Indessen folget doch bey dem allem eine göttliche Regierung in der Welt, welche auch bey der Versorgung einzelner Menschen beschäftiget sey, daraus.

3) Daß die Erhaltung Gottes auch auf die unvernünftige Thiere und leblose Geschöpfe, und überhaupt auf die ganze Natur sich erstrecke. Christus führet einige Beyspiele aus der übrigen Natur an, aus welchen aber leicht auf das ganze geschlossen werden kan. Indessen erkläret er sich nicht genau, wie fern diese Erhaltung Gottes eine beständig fortgehende Wirkung sey. Alle Wirkungen Gottes in der Welt aber erfolgen ohne dis blos durch seinen Willen oder durch seine Rathschlüsse, daher auch leicht daraus erkant werden kan, daß Gott durch diese auf eine uns unbegreifliche Art die Einrichtung der Natur so gemacht, daß nicht nur die Erde alle Jahre ihre ordentliche Gewächse hervorbringe, sondern daß auch nach seinen Absichten bald ein reicherer Segen, bald ein größerer Mangel sich in der Natur zeige, und folglich die ganze Natur in ihren verschiedenen Abwechselungen den göttlichen Rathschlüssen beständig unterworfen bleibe, und auf diese Art nach dem göttlichen Willen regieret werde. Denn daß dergleichen Abwechselungen

der Erde, die durch lauter natürliche Ursachen erfolgen, unter der göttlichen Regierung stehen, lehren alle die Versicherungen der heiligen Schrift, welche Hungersnoth, Theurung, Dürre, Seuchen, Züge der Heuschrecken u. d. gl. als göttliche Strafen der Völker besonderer Sünden wegen beschreiben, und in welchen Gott solche durch seine Propheten drohen lässet, und nachmals wirklich volziehet. Denn da dieselbe blos natürliche Ursachen haben, so müssen diese mit ihren Folgen schon auf eben den göttlichen Rathschlüssen, durch welche die Natur selbst im Ganzen eingerichtet ist, beruhen.

4) Daß die vornehmste Vorsorge Gottes auf die Menschen gehe. Dis lehren alle Schlüsse Christi vom kleineren auf das größere. Es beruhet auch dieses auf dem algemeinen Rathschlus Gottes, daß die Erde und alles, was dazu gehöret, für die Menschen bestimmet seyn soll, daher nach eben diesem alles, was in der Natur geschiehet, eigentlich eine Vorsorge Gottes für die Menschen ist. Die Vorsorge für einzelne Menschen wird deutlich auch behauptet, und setzet die ewige Vorhersehung aller einzelnen Dinge in der Welt und aller ihrer Umstände voraus, und bestehet in der Bestimmung der göttlichen Rathschlüsse über die Welt auf alle diese Umstände,

stände, vermöge deren die Veränderungen der natürlichen Begebenheiten so erfolgen müssen, daß die göttliche Absichten im Ganzen und bey einzelnen Menschen dadurch befördert werden. Es betrift folglich diese Stelle so wol dasjenige, was man in der Theologie die Erhaltung nennet, als auch was man in der Regierung der Welt begreifet.

§. 114.

Eine andere Stelle, welche man mit der vorigen zu verbinden pfleget, ist aus der Rede Christi bey wirklicher Aussendung der zwölf Apostel Matth. 10, 29:31. hergenommen, und hat folglich mit der vorigen Rede eine sehr ähnliche Gelegenheit. Matthäus hatte zwar hier erst die Namen der zwölf Apostel gedacht, es ist aber aus ihm selbst leicht erweißlich, daß die Erwählung derselben schon zuvor geschehen seyn müsse, und daß bey dieser die Bergpredigt vorgetragen, die Namen aber blos bey dieser feyerlichen Aussendung beyläufig erwähnet worden. Der Beweis hiervon ist hier zu weitläufig, und gehöret in eine harmonische Vergleichung der Evangelisten, hat auch hier keinen merklichen Einflus. Der Zusammenhang enthält eine Ermahnung zur Unerschrockenheit gegen alle Verfolgungen, besonders gegen die Gefahr,

nicht nur ihrer Güter beraubet zu werden, sondern auch selbst um der christlichen Lehre willen ihr Leben zu verlieren. Christus hatte V. 28. sehr deutlich zwey Theile des Menschen unterschieden, den Leib, welcher von Menschen getödtet werden könne, und die Seele, (da ψυχὴ hier nicht blos das Leben seyn kan), welche Menschen zu tödten nicht im Stande seyn. Er hatte folglich das Leben der Seele auch bey dem Tode des Leibes behauptet, und daher gewarnet, nicht aus Menschenfurcht und Liebe zum irdischen Leben des Leibes durch Ungehorsam gegen den göttlichen Willen sich weit schrecklichere Strafen in der Hölle oder in dem unglücklichen Schicksal der Ungehorsamen nach diesem Leben zuzuziehen, wodurch Seele und Leib unglücklich werde. Er fähret hierauf fort:

V. 29. „Ihr wisset, daß man um die ge-
„ringste Scheidemünze zwey Sper-
„linge kaufe, und dennoch komt kein
„einiger derselben um, wenn es euer
v. 30. „Vater nicht verstattet. Für euch
„aber wacht die Vorsorge Gottes so
„genau, daß er selbst, wie man im
„Sprüchwort saget, alle Haare eu-
v. 31. „res Hauptes zahlweise kennet. Fürch-
„tet euch daher, (für dem Verlust
„eures Lebens bey der Ausrichtung

seines

„seines Willens) gar nicht. Denn „ihr seyd ja ungleich vorzüglicher als „eine Menge von Sperlingen.“

Es lehret Christus hier deutlich die Vorsorge Gottes für das menschliche Leben, und zwar für das Leben einzelner Menschen insbesondere, welche er mit der Vorsorge für die geringste unter den lebendigen Geschöpfen vergleichet. Er behauptet folglich, das Leben aller einzelnen Geschöpfe werde von Gott erhalten, und nach seinem Willen komme ein jedes um, oder werde erhalten, die Vorzüglichkeit der Menschen aber mache ihr Leben einer besonderen Aufsicht Gottes fähig und würdig, so daß kein einiger Mensch ohne Regierung oder Zulassung Gottes sterbe. Hingegen der Ausdruck vom Zählen der Haare ist sprüchwörtlich, und mus blos verstanden werden, daß nicht die geringste Veränderung oder Unfall ohne göttliche Regierung oder Zulassung dem Menschen begegnen könne. Woraus folget, daß es in Absicht aller menschlichen Umstände und Veränderungen eine göttliche Regierung oder Zulassung, das ist, göttliche Rathschlüsse, sie durch die Umstände und Verbindungen der Welt zu befördern, oder nach seinen Absichten zuzulassen, geben müsse. Es kan ohne dis bey göttlichen Rathschlüssen nicht anders seyn, als daß sie auf

individuelle Dinge gehen, wenn nicht das Erkentnis Gottes eben ein solches unvolkommenes algemeines seyn soll, als das unsrige ist, da doch Gott, indem er sich die Welt gedenket, nicht Menschen überhaupt, sondern alle einzelne Menschen, und nicht blos diese in einer algemeinen Idee, sondern in allen einzelnen Umständen, darin sie jede Stunde und Augenblick sich befinden, vorstellet, und auf diese Art bereits von Ewigkeit her die Welt gedacht hat, folglich von gleicher Art auch sein großer Rathschlus über die Welt und alle ihre Theile seyn mus. Daher machet Christus wahrlich keine geringe, sondern eine sehr erhabene und majestätische Vorstellung von Gott und seiner Regierung, wenn er den Schöpfer aller Dinge jeden einzelnen Sperling in jeder Veränderung desselben, und auf gleiche Art jedes andere einzelne Geschöpf, und jeden einzelnen Menschen in jedem Augenblick, den er erlebet, und in jedem Umstande, der ihm begegnet, gedenken lässet. Ist es zu verwundern, wenn dieser, da er den ganzen Plan der Welt auf solche Art von Ewigkeit übersahe, nichts auch in den kleinsten Theilen der Welt erfolgen lies, als was das beste zu seinen Absichten war. Ist es zu verwundern, wenn dieser mich, so klein und verächtlich ich auch gegen ihn bin, in jeder Noth, die mir beschwerlich ist, vorstellet,

let, wenn er bey jeder Kleinigkeit die Empfindung meines Herzens kennet, wenn er durch den geringsten Umstand das beste für mich im ganzen, oder durch mich für andere zu befördern suchet, und wenn er bey einer solchen Einrichtung das wichtigste Beste für einen jeden einzelnen Menschen, und am Ende durch diese ganze vereinigte Regierung, darin kein Umstand ungenutzet geblieben, das Große seines ganzen Plans über das menschliche Geschlecht aufs volkommenste befördert hat? Einem Regenten von dieser Größe, Macht und Einsicht kan kein Umstand in der Welt zu klein seyn, über welchen er nicht in seinem großen Rathschlusse über die Welt, die er schaffen wolte, befohlen haben solte, daß er so erfolgen, und diesen Ausgang haben solle. Es ist folglich die erhabenste Vorstellung von Gott: Kein Sperling fält ohne seinen Willen, kein Haar darf ohne seine Zulassung abfallen, kein Mensch darf ohne seine Regierung sterben. Der Schlus Christi vom kleineren aufs größere hat die stärkste Evidenz: Der Gott, welcher in seiner Welt alles so übersiehet, daß ihm kein Sperling entgehet, und alles auf der Erde für die Menschen gebildet, und diese folglich zu seinem Hauptaugenmerk auf derselben gesetzet hat, dieser solte einen Menschen in seinem Rathschlus übersehen haben? Denn der Schlus soll zur Beschämung derer dienen,

welche diesem Gott zu besonders großen Absichten dienen solten, und furchtsam waren, daß ihr Leben dabey nicht Sicherheit genug haben werde, wie er auch gleiche Schlüsse in der vorher erklärten Stelle gebrauchet hatte. Der Satz, welchen wir folglich aus dieser Vorstellung Christi herleiten, ist dieser: Der Rathschlus Gottes über die Welt ging nicht blos auf die erste Stücke, welche die Welt in sich fassen solte, und deren Verbindung, sondern auch auf alle einzelne übrige Stücke, so in der Welt zur Wirklichkeit kommen solten, in allen ihren verschiedenen Umständen und Verbindungen, folglich betraf er auch alle einzelne Veränderungen derselben, und Gott beschlos, dieses erfolgen zu lassen, und jenes nicht, dieses zu befördern, und jenes zu verhindern. Er ging daher auch auf dein und mein Leben, und dessen Dauer, auf deinen und meinen Tod und die Zeit und Art desselben, auf deine und meine Erhaltung, auf jede Veränderung und jedes Schicksal bey mir und dir. Er übersahe auch hierbey alle, auch die kleinste Umstände, und selbst jede Bewegung des Gemüths und jede Empfindung bey dir und mir, folglich auch jeden Seufzer und jedes Gebet. Er begrif alles dieses in seinem großen Rathschlus, und bestimte, was mir und dir nach seinen weisen Absichten begegnen solte.

§. 114.

§. 115.

Ich will blos noch einiges aus Pf. 104. der bibliſchen Vorſtellung von den Werken Gottes, die zur Natur gehören, beyfügen. Der ganze Pſalm iſt würdig, im Zuſammenhang erwogen zu werden, ob ich ihn gleich hier nicht ganz ausführlich erläutern kan:

V. 1. „Lobe, meine Seele, den Jehova.
„Sehr groß biſt du, o Jehova, mein
„Gott, dich ſchmücket von allen Seiten
v. 2. „Herlichkeit und Majeſtät. Das hei-
„tere Licht machet ſich Jehova zur De-
„cke, den Himmel ſchläget er ſich zum
v. 3. „Zelte auf. Auf den waſſerreichen Wol-
„ken leget er ſeine Luſtzimmer, als auf
„feſten Balken, an. Die Wolken ma-
„chet er zu ſeinem Wagen, in welchem
„er, von den Fittigen der Winde getra-
v. 4. „gen, fähret. Die Winde bereitet er
„ſich zu ſeinen Boten, die feurige Bli-
v. 5. „tze zu ſeinen Dienern. Die Erde be-
„feſtiget er auf unbeweglichen Gründen,
„auf unüberſehliche Zeiten ſoll ſie uner-
v. 6. „ſchüttert fortdauren. Du bekleideteſt
„Anfangs alles auf derſelben mit
„den Waſſern der Meere, auf den ho-
„hen Bergen ſtunden die Gewäſſer.
v. 7. „Du ſpracheſt Ein Machtwort, ſchnell

„flohen

„flohen sie zurück, auf deine donnern-
„de Stimme eileten sie mit Macht.
v. 8. „Hier stiegen die Berge empor, dort
„senkete sich die Erde zu tiefen Thä-
„lern. Zu den Stellen eileten die
„Wasser, welche du für sie bereitet
v. 9. „hattest. Du setztest ihnen ihre
„Gränzen, welche sie nicht über-
„schreiten durften. Nie solten sie
„zurückkehren, die Erde zu bedecken.
v. 10. „Die Quellen ließest du ausfließen
„in den Thälern, zwischen den Ber-
v. 11. „gen musten sie dahin laufen. Hier
„werden alle Thiere des Feldes ge-
„tränket, hier stillet der unbändi-
v. 12. „ge Waldesel seinen Durst. An den
„Ufern sitzen die Vögel des Himmels,
„und lassen zwischen den Zweigen
v. 13. „herdurch ihre Stimme hören. Du
„tränkest aus deinen Wohnungen die
„Berge, aus dem von dir erbaueten
„Himmel erquickest du die Erde.
v. 14. „Gras lässest du für das Vieh her-
„vorwachsen, und Kräuter, welche
„die Menschen bauen müssen, um
„Speise aus der Erde zu ziehen.
v. 15. „Du lässest Wein wachsen, ihr Herz
„zu erfreuen, Oel, ihr Angesicht
„glänzend zu machen, und Brodt, so
„schwache Menschen stärken soll.

Auch

v. 16. „Auch die Bäume im Walde werden
„durch Regen erquicket, die Cedern
„auf Libanon, so Jehova gepflanzet
v. 17. „hat. Auf diesen nisten die Vögel,
„auf den hohen Cypressen hat der
v. 18. „Storch seine Wohnung. Die höch-
„ste Berge dienen den Gemsen, und
„die Felsen mit ihren Hölen den Ca-
v. 19. „ninchen zur Zuflucht. Zur Be-
„stimmung der Zeiten bereitest du den
„Mond, und die Sonne weis, wenn
„sie scheinen und untergehen soll.
v. 20. „Finster lässest du es auf der Erde
„werden, damit die Nachtzeit entste-
„he. In dieser läuft das Wild, so in
„den Wäldern stecket, hervor, und
„die Löwen gehen brüllend auf den
„Raub, um ihre Speise von Gott
v. 22. „zu empfangen. So bald die Son-
„ne aufgehet, begeben sie sich wieder
„in ihr Lager, und liegen in ihren
v. 23. „Wohnungen ruhig, der Mensch
„aber begiebt sich an seine Verrich-
„tungen, und treibet seine Arbeit bis
v. 24. „an den Abend. O wie vielfach
„sind, Jehova, deine Geschöpfe, sie
„alle hast du aufs weiseste eingerich-
„tet, mit deinen Schätzen ist die gan-
v. 25. „ze Erde erfüllet. Auch jenes große
„und unermessene Weltmeer hat
schwim-

„schwimmende Thiere in unzähliger
„Menge, Thiere von kleineren und
v. 26. „größeren Arten. Auf demselben
„gehen die Schiffe, in demselben
„belustigen sich die von dir gebilde-
v. 27. „te Crocodille. Dis alles hoffet
„auf dich allein, von dir zu rechter
„Zeit seine Speise zu empfangen.
v. 28. „Du giebst ihnen Speise, so sam-
„len sie solche, du streuest den Se-
„gen mit offenen Händen aus, und
v. 29. „sie werden gesättiget. So bald
„du dich abwendest, erzittern sie,
„du nimst ihren Othem weg, sie ster-
„ben, und gehen in die Erde zurück,
v. 30. „daraus sie gemacht sind. Du läs-
„sest deinen Othem aus (dein Befehl
„belebet alles), so werden sie ge-
„schaffen, und du erneurest das gan-
v. 31. „ze Ansehen der Erde. Jehova
„werde unaufhörlich gepriesen, seiner
„Werke müsse sich Jehova beständig
v. 32. „erfreuen, er, der die Erde nur an-
„sehen darf, wenn alles zittern soll,
„der die Berge nur anrühren darf,
v. 33. „wenn sie dampfen sollen. So lan-
„ge ich lebe, will ich den Jehova
„besingen, unverrückt will ich mei-
„nen Gott in meinen Liedern rüh-
v. 34. „men. Mein Gebet müsse er an-
„nehmen,

„nehmen, und ich müsse mich über
„den Jehova (in seiner Erhörung)
v. 35. „erfreuen. Die freche Sünder
„(Götzendiener) müssen aus dem
„Lande Gottes verschwinden, und
„gottlose (Verächter) müsse es in
„demselben gar nicht geben. Lobe,
„meine Seele, den Jehova, lobet
„alle mit mir den Jehova.“

Ich übergehe hier alles, was blos zur Schöpfung gehöret, woraus hier allein die genaue Verbindung derselben mit der göttlichen Vorsehung erhellet, und die ganz ähnliche Wirkung Gottes bey dieser als bey jener. Zuletzt hatte der Dichter von den lebendigen Geschöpfen der Erde geredet, wovon er zu der beständigen Erhaltung derselben V. 27. übergehet. Er behauptet

1) Von der Sache selbst, daß Erhaltung und Verlust des Lebens bey denselben, Ueberflus und Mangel an Lebensmitteln auf dem Willen Gottes beruhen. Alles dieses ertheilet allein Gott jedem lebendigen Geschöpf V. 27. wenn es in Ueberflus und zur reichlichen Sättigung vorhanden ist, so ist es ein Segen, welcher von ihm entstehet V. 28. wenn es mangelt, daß die Geschöpfe verhungern müssen, so findet es Gott für gut, es

der

der Erde zu entziehen v. 29. Wir kennen die natürliche Ursachen der Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit der Erde, welche Ueberfluß oder Mangel an Lebensmitteln den lebendigen Geschöpfen der Erde ertheilet, aber alle diese stehen unter der Regierung Gottes, des Schöpfers der Natur. Die innere Entzündungen der Erde, welche die Erdbeben zur Folge haben, beruhen auf natürlichen Gründen, aber sie erfolgen dennoch blos, wenn, wo und wie Gott will v. 32. Eben dis ist so häufig durch die ganze heilige Schrift versichert, daß daran gar kein Zweifel seyn kan. Ich brauche daher nicht mehrere Stellen zu samlen, wo dürre und fruchtbare Zeiten, Ueberfluß und Hungersnoth, wütende Seuchen, und schreckliche Naturerscheinungen als Mittel der Strafen oder der Vergeltungen Gottes vorgestellet, wo sie vorher gedrohet, und zu rechter Zeit erfüllet werden. Es lehret uns dieses alles, daß die ganze Natur in allen ihren gänzlich natürlichen Veränderungen unter der Regierung Gottes stehe.

2) Die Art der göttlichen Wirkung wird hier mit gleichen Vorstellungen beschrieben, als bey der Schöpfung. Du läsest deinen Othem aus, so wird alles auf der Erde erneuret. Der Othem Gottes ist auch hier nichts anders, als die alles belebende Kraft

Gottes,

Gottes, oder der mächtige Befehl Gottes, so sonst der Othem des Mundes Gottes genant wird Ps. 33, 6. und es ist die Vorstellung aus der Beschreibung der Schöpfung erborget, folglich auf gleiche Art, als dort, zu verstehen. Eben der kräftige Wille Gottes, der die Welt erschaffen, erhält und regieret auch in derselben alles allein, ohne daß eine andere göttliche Wirkung erfordert würde. Oder, wie es bereits vorher erläutert worden, derselbe Rathschlus Gottes, welcher die erste Einrichtung der Welt betrift, begreifet das Ganze nach allen individuellen Theilen der Welt, und diesem ewigen Rathschlus gemäs erfolget alles auch an natürlichen Veränderungen. In diesem begrif Gott bereits die Jahre des Mangels und des Ueberflusses, und die Gegenden, wo Mangel oder Ueberflus in diesem oder jenem Jahre dienlich seyn würde. In diesem lies er die furchtbarste Naturerscheinungen in die Gegenden und Zeiten treten, in welchen er sie seinen Absichten gemäs erkante. Hier kante er die Menschen, ihre Gesinnung und Sitten aufs genaueste, und so kan er Jahrhunderte vorher sagen, daß alsdenn die Natur ihre Plagen herbeyführen werde, die Sünde der Menschen zu strafen. So kan er lange Zeiten zuvor verheißen, daß den Eifer in seinem Dienste alsdenn der reichste Segen der Natur vergelten,

oder daß er die Sünder mit gehäuften Wohlthaten zur Buße locken, und sie durch seine Langmuth das Maas ihrer Strafen häufen lassen werde. Die Vorstellung, daß Gott die Erde nur ansehe, und die Berge nur anrühre, wenn die furchtbarste Erschütterungen erfolgen sollen, oder daß er seine Augen nur abwende, wenn sein reicher Segen ein Ende haben solle, ist von gleicher Art, als jene. Sie drücket das bloße Wollen Gottes aus, nach welchem die Natur mit allen ihren Veränderungen regieret werde. Man vergleiche auch hiermit Jes. 45, 8. und die Erklärung (§. 65.). Die Wirkungen Gottes in Absicht des Lebens der einzelnen Menschen werden auf gleiche Art beschrieben Ps. 90, 3. Siehe die Erklärung (§. 50.).

§. 116.

Wenn man alles verbindet, was in diesen Hauptstellen enthalten ist, so erhellet zur Genüge, daß eben der göttliche Wille oder Rathschlus, welcher der Welt ihren Ursprung und Daseyn ertheilet, auch jedem einzelnen Geschöpf in derselben seinen Ort gegeben, folglich sein Entstehen, seine Dauer, seine Verbindungen und seine Umstände bestimmet habe, daß also zu allen Zeiten alles im Daseyn, in der Dauer und in den Umstän-

den

den nach dem göttlichen verfügenden oder zulassenden Willen geschehe, und daß daher alles, so wie es von ihm erhalten werde, auch in Absicht seines Zustandes und seiner Veränderungen der göttlichen Regierung unterworfen sey und bleibe, so lange die Welt stehe. Die Erhaltung aller Dinge mit allen ihren Kräften von Gott ist hierdurch hinlänglich erwiesen, folglich zugleich was man eigentlich reelles durch den göttlichen Concursus ausdrücket, auf welchem die beständige Dauer der Kräfte beruhet. Auch die Regierung der Welt und weltlichen Veränderungen überhaupt, des menschlichen Lebens, seiner Zeiten, Umstände, des menschlichen Ueberflusses, Mangels oder des Besitzes einer kümmerlichen und hinlänglichen Nothdurft, und des menschlichen Todes ist zur Genüge bestättiget. Die ganze Geschichte der heiligen Schrift, in Vergleichung mit dem Gebrauch derselben in den Liedern der göttlichen Dichter und in den Reden der Propheten, mus eine Menge redender Beweise von der göttlichen Regierung in Absicht aller Veränderungen und Begebenheiten der Erde liefern. Man nennet zwar die weltliche Geschichte überhaupt einen Spiegel der göttlichen Regierung, sie setzet aber blos als Geschichte betrachtet den Beweis, daß es eine solche göttliche Regierung bey allen Veränderungen der

Welt gebe, voraus. Die biblische Geschichte aber enthält diesen letzten Beweis zugleich, wenn Historie und Anwendung derselben zusammen genommen wird. Aus der heiligen Schrift aber ist nicht dasjenige brauchbar, was durch eigentliche göttliche auch wol wunderthätige Veranstaltung geschehen ist, sondern dasjenige allein, was auf gleiche Art erfolget ist, wie alle weltliche Veränderungen ohne eine wunderbare Regierung Gottes erfolgen. Die Ausführung der Israeliten aus Egypten, ist von der ersteren Art, die Geburt Christi, und was damit verbunden, ist zu eben dieser Art der Veränderungen zu rechnen. Hingegen wenn man die Weißagungen vergleichet, und in Absicht einiger, die erst in den letzten Zeiten des israelitischen Volks erfüllet worden, so weit zurückgehet, bis man auf die erste Quelle komt, so kan man bey gewis blos natürlich erfolgten Begebenheiten nicht zweifeln, daß sie von Gott regieret, oder bey dem ganzen Plan der Welt zugleich übersehen, und in seinem Rathschlus über die Welt mit begriffeu worden. Daß Nebucadnezar mehrmals das jüdische Volk bekriegete, die Vornehmste des Landes nach und nach wegführete, und endlich die ganze bisherige Verfassung aufhob, und dem jüdischen Reiche ein Ende machte, erfolgete ohne alle Wunder, wie die Verwüstung

anderer Länder, und die Aufhebung anderer Reiche geschehen ist. Und dennoch war dieses lange zuvor als eine göttliche Strafe gedrohet, und durch mehrere Propheten als ein Gericht über die Juden, so Gott herbeyführe, beschrieben. Die deutlichste Weißagungen hierüber nahmen mit des Ahas und Hißkias Zeiten ihren Anfang, da es anfing, sich mit dem Volke durch den Untergang der zehn Stämme zum Ende zu neigen. Vorher war es indessen schon im algemeinen gedrohet nicht nur in der Verheißung Davids, bey welcher eine väterliche Züchtigung für die abgöttische Könige vom Hause Davids versichert worden, welche Gott selbst von der Verwüstung des Landes und gänzlichen Aufhebung des Throns erkläret 2 Kön. 9, 6:8. sondern auch in den Drohungen des mosaischen Gesetzes 5 B. Mos. 28, 36. 37. und eben dieses ist auch bereits in dem dem ersten Gebot, als dem Hauptgebote für die Israeliten, beygefügten Anhange in der Strafe, so bis aufs dritte bis vierte Geschlecht fortgehen solle, gedrohet 2 B. Mos. 20, 5. Nachdem dieses lange gedrohet, und von Zeit zu Zeit bestimter bekant gemacht war, ehe noch das israelitische Volk für Babel sich zu fürchten große Ursach hatte, kam es endlich durch bloße natürliche Veränderungen zur Volziehung. Es wurde aber auch auf solche Ar-

erfüllet, daß nicht nur Gott beständig versichern lies, sondern auch die Art der Erfüllung selbst lehrete, daß es eine göttliche Strafe der Sünden wegen sey, folglich nach der göttlichen Regierung unstreitig erfolge. Auf gleiche Art verhält es sich mit anderen grossen Begebenheiten ganzer Völker, welche Gott als seine Strafe vorher verkündigen lassen, ob sie gleich blos wie andere natürliche Begebenheiten erfolgen solten, und endlich auch wirklich erfolget sind, und mit der anderen grossen Strafe Gottes über die Juden durch die Römer insbesondere, welche eben so wol als jene durch lauter natürliche Verbindungen der Umstände erfolgeten, aber nicht nur von Christo und den Aposteln als merkwürdige Gerichte Gottes beschrieben werden, sondern auch längst im A. T. ja sehr klar schon von Mose selbst, zum voraus gedrohet worden. Es ist hier der Ort nicht, dieses sehr genau zu beweisen, dazu eine genaue Erklärung ganzer Weissagungen des A. T. gehören würde. Ich habe deshalb nur die Begebenheiten erwähnet, von welchen es bey einiger Bekantschaft mit der heiligen S. A. und N. T. unläugbar ist. Will man also die prophetische Reden für göttliche halten, so mus man hierin die göttliche Erklärung erkennen, daß er alle Begebenheiten der Welt regiere. Was hier von grossen Veränderungen

gen

gen bey ganzen Reichen und Völkern gesaget worden, das gilt auch bey den Umständen und Veränderungen einzelner Personen, weil Gottes Vorstellung nicht in algemeinen Ideen bestehet, sondern er das Ganze vorstellet, indem er jedes Individuum erkennet, und seine Rathschlüsse begreifen, auf gleiche Art die einzelne Veränderungen, deren Inbegrif das Ganze ausmachet. Eben dieses ist bereits durch die oben erklärte Stellen, und durch mehrere Psalmen, darin Abänderung leiblicher Umstände durch die natürliche Ursachen von Gott eifrig erbeten, und die Gewisheit versichert wird, daß Gott ein solches Gebet erhören könne und werde, gewis. Dergleichen Gebete fallen einem jeden leicht von selbst bey (*). Daß auch die freye Veränderungen der Menschen unter götlicher Regierung stehen, lehren die Beyspiele menschlicher Handlungen, die Drohungen und Warnungen Gottes zur Genüge. Er verschaffet zu manchen Handlungen Reizungen, erleichtert sie

(*) Man vergleiche sonderlich mehrere Psalme, als Ps. 6. während einer blos natürlichen Krankheit, und Ps. 103, nach natürlich erhaltener Genesung von einer blos leiblichen Krankheit, und die Erläuterung eines Theils des letzten Bibl. Theol. Th. 1. S. 379. u. f. Beyläufig füge bey, daß dort S. 383. Z. 25. für Jer. 3, 9. welches u. s. w. Jer. 3, 5. wie es u. s. w. zu lesen sey.

durch die Umstände, welche auch den Fortgang und die glückliche Folgen derselben befördern müssen, er ertheilet in den Umständen für andere Warnungen, oder Hinderniße, lässet andere Folgen entstehen, als man erwartet, u. d. gl. Und eben diese göttliche Ermahnungen und Warnungen müssen lehren, daß solches ohne Aufhebung der menschlichen Freiheit geschehe, folglich daß bey dem allem die Menschen allein Urheber ihrer eigenen Handlungen bleiben. Daher darf hiervon nichts besonders beygefüget werden, da ohne dis die Lehre von der menschlichen Freiheit in Absicht des Guten oder Bösen, und von der Zulassung des Bösen überhaupt mehr nach dem jetzigen Zustande des Menschen eingerichtet werden mus, und daher die Lehre vom Fall und von dem dadurch entstandenen menschlichen Verderben voraussetzet, deren Erklärung folglich billig jetzt gleich folget. Was man algemeine oder besondere Vorsehung nennet, ist durch das vorige genug bestättiget, die allerbesonderste ist nichts von dem Verhalten Gottes in Absicht der Besserung der gefallenen Menschen verschiedenes. Daher ich bey diesem Abschnitt nicht weitläuftiger seyn darf.

Anderer Theil

der

biblischen Theologie

oder

biblischer Unterricht

von der

Veränderung der von Gott geschaffenen Menschen durch den Sündenfall, denen darauf sich beziehenden göttlichen Rathschlüssen, ihrer successiven Bekantmachung, und wirklichen Ausführung auf der Erde.

Anderer Theil
der
bibliſchen Theologie
von der
Veränderung der Menſchen durch den Sündenfall und denen dadurch veranlaſſeten göttlichen Anſtalten.

§. 117.

Bisher haben wir blos Gott als den Schöpfer der Menſchen, und die Menſchen als ſeine Geſchöpfe aus der heiligen Schrift kennen gelernet. Die eigentliche Vorſchriften aber, ſo die h. S. denſelben in

Abſicht

Absicht ihrer Seligkeit ertheilet, führet uns auf eine bey den Menschen entstandene wichtige Veränderung, welche die gröste Werke Gottes für die Erde zur Folge gehabt. Von deren Ursprung, Beschaffenheit und Folgen in Absicht des Zustandes der Menschen selbst, und in Absicht des Verhaltens Gottes gegen dieselbe, mus folglich zuförderst gehandelt werden, ehe die eigentliche Heilsordnung der H. S. genau erkläret werden kan. Es erfordert jenes 1) die Untersuchung des Ursprungs der Sünde unter den Menschen, oder der Beschaffenheit des Sündenfalls, 2) die Erklärung des hieraus entstandenen Zustandes des menschlichen Geschlechts und einzelner Menschen in Absicht ihrer eigenen inneren Beschaffenheit, ihres Verhaltens und ihrer daraus zu erwartenden Schicksale, oder des menschlichen Verderbens und der göttlichen verdienten Strafen, 3) die biblische Vorstellung von den göttlichen Rathschlüssen über die Wiederherstellung des Glücks der Menschen überhaupt und in ihrer ganzen Verbindung, dahin so wol der Rathschlus über die Erlösung durch Christum, als auch über die Seligkeit oder Verdamnis einzelner Menschen gehöret, 4) die Betrachtung der Ausführung dieses göttlichen Rathschlusses durch Christum, oder die Lehre von Christo, seiner eigentlichen Bestimmung für die Menschen,

schen, und der Art, wie er solche erfüllet, und 5) die Erläuterung der successiven Kundmachung dieser göttlichen Veranstaltung vom Anfang der Welt bis auf die Verkündigung der Erlösung durch Christum unter vielen Völkern durch die Apostel, wohin zugleich das gehöret, was man von der algemeinen Berufung der Menschen in der Theologie zu lehren pfleget. Nach diesen Stücken wird sich also die Ordnung der folgenden Abhandlung bestimmen müssen.

Erster Abschnitt.

Von dem Sündenfall der Menschen.

§. 118.

Bey dieser Lehre komt hauptsächlich die mosaische Geschichte des Sündenfalls selbst in Betrachtung, wobey zugleich das übrige, was sonst die h. S. davon in anderen Stellen lehret, erläutert werden kan. Da auch aus dieser Handlung der ersten Menschen algemeine Folgen für das ganze menschliche Geschlecht entstanden sind, so mus hierbey zugleich der biblische Grund der Lehre

von der Zurechnung des Sündenfalls an alle Menschen genau untersuchet werden. Die mosaische Erzählung 1 B. Mos. 3. mus aller Billigkeit nach für eine eigentliche Erzählung einer wirklichen Begebenheit, nicht für eine allegorische Vorstellung einer blos geistlichen Sache gehalten werden. Denn es sind unstreitig C. 1:3. der Anfang einer eigentlichen Geschichte, welche die Bücher Mosis bis auf den Eingang der Israeliten in das Land Canaan liefern. Von C. 4. bis zu Ende werden unläugbar lauter eigentliche Begebenheiten erzählet, folglich mus ein sehr starker Grund angegeben werden können, warum diese drey Kapittel eine Allegorie seyn müssen, oder warum die älteste Geschichte der Menschen, ob sie gleich der Geschichte Mosis so wesentlich ist, als die folgende, allein in Allegorie eingekleidet seyn solte. Ich nehme alle drey Kapittel zusammen. Denn theils ist es für das dritte Kapittel allein genommen noch weit unwahrscheinlicher, theils hänget die Erzählung C. 2. mit dieser C. 3. so genau zusammen, daß jenes eine Allegorie nothwendig werden mus, wenn dieses eine solche seyn soll. Die Erzählung gehet auf die Art fort: Gott hatte die erste Menschen gleich Anfangs ins Paradies gesetzet, und ihnen den Genus aller Früchte erlaubt, aber den Genus Einer

Frucht

Frucht verboten, (die Lage des Paradieses wird volkommen geographisch dabey beschrieben), und beyde Menschen gingen noch gänzlich unbekleidet einher. Hier aber veranlaßte sie eine Schlange, von der verbotenen Frucht zu essen, worauf sie alsbald entdeckten, daß es nicht rathsam sey, länger unbekleidet einherzugehen. Sie bedeckten sich daher, so gut sie konten, Gott aber verabscheuete so gleich ihr Verbrechen dadurch, daß er ihnen mit der Schlange gewisse Strafen auferlegte, wies ihnen bequemere Kleidung an, und fand für nötig, sie aus ihrer bisherigen Wohnung zu vertreiben. Ist die Erzählung C. 3. Allegorie, so mus das Paradies so gut Allegorie seyn, als der darin befindliche Baum, der Tod mus zur Allegorie gehören, und kurz alles, was in der zusammenhängenden Erzählung sich befindet. Ein allegorisches Paradies nach seiner geographischen Lage so genau zu beschreiben, würde ins lächerliche fallen, und mit der übrigen Art zu allegorisiren auch bey den Morgenländern nicht übereinstimmen. Der Zustand der Menschen, der als eine schädliche Folge für sie in der Ankündigung der göttlichen Strafe beschrieben wird, ist ein wirklicher Zustand, und stehet jenem ersten Aufenthalt im Paradiese zum Theil entgegen, daher mus auch aus diesem Grunde Paradies,

Baum

Baum und Frucht etwas eigentliches seyn, und es bliebe höchstens blos die Schlange etwas allegorisches. Alsdenn käme es auf die selbst unter unseren Theologen und Auslegern verschieden beantwortete Frage an, ob eine eigentliche Schlange oder etwas anderes uneigentlich so genantes durch den Namen der Schlange, ausgedrücket werden, wovon nachmals besonders zu handeln ist. Folglich in der Erzählung selbst ist mehr Grund, sie als eigentliche Geschichte zu betrachten, denn als Allegorie, und die umstehende Erzählungen können entweder mit gleichem Rechte für Allegorie gehalten werden, oder man hat auch kein Recht, diese dafür zu halten. In den übrigen biblischen Büchern wird diese Begebenheit mit der von Mose erzählten Art der Schöpfung auf gleiche Art als eigentliche Geschichte angeführet und gebrauchet, als die Geschichte Abels und Cains, Noäh, Abrahams und anderern. Paulus betrachtet sie also 2 Cor. 11, 3. 1 Tim. 2, 13. 14. Der Tod, der in dem Verbot von der Frucht des Baums vorkomt, ist gewis nach der deutlichen Erklärung des N. T. Röm. 5, 12. u. f. der eigentliche leibliche Tod der Menschen, welcher eine Folge dieses Essens gewesen, daher ist das übrige auch nichts allegorisches. Blos das einige kan man aus der Erzählung, warum sie Allegorie

seyn

seyn soll, angeben, daß sie etwas unbegreifliches enthält, dahin man die Verführung durch eine Schlange, welche noch dazu geredet haben soll, die wichtige Veränderung, so durch eine solche Handlung entstanden seyn soll, auch wol die der Schlange angekündigte Strafe rechnet. Dis beruhet auf der Erklärung selbst, und man achtet dabey nicht theils auf die Erklärung der Sprache als einer Wirkung des unsichtbaren bösen Geistes, so die übrige heilige Schrift ertheilet, welchem sonst gar nichts beym Fall beygeleget werden kan, wenn es dieses nicht ist, theils auf die eigentliche Beschaffenheit des Falls, welcher nicht in dieser Handlung hauptsächlich bestand, die blos ein Beweis des erfolgten Falls war, daher nicht die Veränderung des Menschen aus dieser Handlung allein entstand, sondern hauptsächlich durch dieselbe offenbar wurde. Von der Beschaffenheit der Strafe kan erst nach der Erklärung der mosaischen Erzählung selbst geurtheilet werden.

§. 119.

Mosis Nachricht stellet die Sache selbst in folgenden Worten vor:

V. 1. „So wie die Schlange für das listigste Thier unter allen Thieren auf

„der Erde, welche Gott erschaffen
„hat, angesehen wird: (so bewies sie
„sich auch gegen die Menschen). Sie
„redete einst die Frau an: Solte es
„wol wahr seyn, daß Gott euch, von
„allen Bäumen im Garten ohne Un-
„terschied zu essen, verboten hätte?
v. 2. „Die Frau gab hierauf derselben zur
„Antwort: Wir dürfen die Früchte
„aller Bäume im Garten genießen,
„blos in Absicht der Frucht dieses
„einen Baums, der im Garten ist,
„hat uns Gott das Verbot ertheilet,
„daß wir nichts davon berühren und
„genießen solten, sonst würden wir
v. 4. „uns den Tod zuziehen. Auf diese
„Rede der Frau versetzte die Schlan-
„ge: Dis ist gewis keine Frucht, da-
„durch ihr euch den Tod zuziehen wer-
v. 5. „det. Es ist vielmehr volkommen
„gewis (Gott weis es), daß, so bald
„ihr nur etwas davon genießen wür-
„det, ihr weit höhere Einsichten er-
„halten, ja selbst so gut als Gott
„selbst wissen würdet, was gut oder
„böse sey, (und folglich keines wei-
„teren göttlichen Unterrichts bedürfen).
v. 6. „Die Frau betrachtete hierauf die
„Frucht genau, und sie schien ihr
„ungemein schmackhaft in Absicht des
„Genus-

„Genusses, außerordentlich reizend
„dem Ansehen nach, und eine sehr
„vorzügliche Frucht wegen dieser Wir-
„kung auf das Erkentnis zu seyn.
„Sie nahm also etwas davon, und
„genos es. Sie bot hierauf auch
„ihrem Manne etwas davon an, wel-
„cher es auch zu genießen sich be-
V. 7. „wegen lies. Sie erhielten auch
„wirklich beyde Einsichten, so sie
„vorher nicht gehabt. Denn sie
„empfanden, daß sie unbekleidet wä-
„ren, daher bewickelten sie sich den
„Leib mit Laub von Feigenbäumen,
„und bedienete sich dessen, so gut sie
„konten, statt der Kleider.“

Ueber diese mosaische Erzählung ma-che ich, so wol was die Bestättigung der gegebenen Erklärung, als auch die weitere Erläuternng der Sache und die daraus zu schließende Beschaffenheit der Handlung betrift, folgende Anmerkungen:

1) Die Ursach, welche den Menschen zum Genus der verbotenen Frucht die Veranlassung gegeben, wird von Mose durchgehends eine Schlange genant, und wäre es blos das Wort נחש, so diese Idee erweckte, so möchte man auf eine andere Erklärung

desselben gedenken, oder es für einen Namen eines anderen etwa geistlichen Wesens halten. Allein so lässet uns die ganze Erzählung selbst an nichts anderes gedenken, als an eine eigentliche Schlange. Dieses נחש ist eines von den Thieren des Landes, dasselbe, welchem man von den ältesten Zeiten her eine vorzügliche List als einen Hauptcharakter beygeleget, und welches man eben deshalb in der hieroglyphischen Bilderschrift und symbolischen Sprache zu einem Sinnbilde der List und Klugheit gemacht hatte, welches bereits von einem sehr alten Ursprung ist, und auch alte Sprüchwörter veranlasset hat. Es war das Thier, so auf dem Bauche sich beweget, und den Staub lecket, das Menschen durch Stechen in den Füßen beschädiget, und welchem diese, um es zu tödten, den Kopf zu zerquetschen bemühet sind. Vergleichet man alle diese Umstände der mosaischen Erzählung, so wird alles ungereimt, wenn er blos ein Wesen, das auch נחש genant worden, aber keine Schlange gewesen, und nichts mit dieser ähnliches gehabt, dadurch verstehen solte. Der bloße Name נחש konte unmöglich den Schriftsteller veranlassen, weil derselbe auch ein Name der Schlange war, solche Wortspiele zu gebrauchen, daß der Teufel listiger gewesen, als andere Thiere, und

Gott

Gott in seiner Rede, lauter Anspielungen auf die Eigenschaften der Schlangen zu gebrauchen. Folglich soll gewis durch das Wort נחש selbst bereits die Idee einer Schlange bey den Lesern erwecket werden, und der Erzählende will sagen, das, was Eva vor Augen gesehen habe, sey eine Schlange gewesen. Es gilt auch hier die Anmerkung, daß in allen diesen kurzen Erzählungen blos das sinlich merkliche oder sichtbare gedacht werde, ohne mit einem Worte der unsichtbaren Ursachen zu gedenken. Daher war das äußerlich der Eva für den Augen dargestelte die Gestalt einer Schlange, welche ihr zum Genus der verbotenen Frucht die Gelegenheit gab. Weil er aber gar keine Sylbe vom Teufel gedenket, so folget so viel daraus, daß Eva die Wirkung desselben gar nicht gemerket habe, da sie auch wahrscheinlich von diesem noch gar keine Kentnis hatte. Daher gedenket auch Eva in ihrer Entschuldigung blos der Schlange, und hätte sie die Kentnis gehabt, daß ein Engel mit seinen Gefährten gegen Gott rebelliret habe, und von Gott verstoßen worden, und daß dieser sie zum Genus der Frucht zu reizen suche: so würde sie theils weit schwächere Reizung zum Versuch der Frucht gehabt haben, als sie wirklich gehabt haben mus, theils würde sie kaum dis zur Entschuldigung

gebrauchet haben, das eher zur Vergrößerung ihres Verbrechens gereichen muste. Man stelle sich ferner die Rede Gottes zur Eva vor, von was für einer Seite man wolle, so setzet sie wenigstens allemal voraus, daß eine Schlange bey der Verführung zu thun gehabt, und nicht blos ein Wesen, das den Namen נחש führe, ob es gleich gar nichts ähnliches mit der Schlange habe. Hierdurch fält hauptsächlich die von manchen angenommene Erklärung weg, daß נחש selbst ein Name des Teufels sey, welcher zwar in einer sichtbaren Gestalt erschienen, obgleich gerade nicht in der Gestalt einer Schlange. Man nimt dafür lieber die angenommene Menschengestalt eines guten Engels an, mit welchen die erste Menschen bereits eine genaue Bekantschaft gehabt haben sollen, ob wir gleich nicht die geringste Spur haben, daß sie eine Kentnis der guten Engel gehabt. Den Beweis dazu soll Paulus 2 Cor. 11, 14. geben, welcher blos den algemeinen Satz anführet, daß auch wol der Teufel die Gestalt eines guten Engels annehme, ohne zu sagen, daß er gerade diese Gestalt bey der Verführung der ersten Menschen angenommen habe. Solte er aber auch auf diese Verführung der Sache nachsehen, so bliebe doch noch immer die Frage, ob Paulus oder Moses uneigentlich rede, welches allemal mehr Schein bey

Paulo,

Paulo, als bey Mose, hätte. Der Beweis, den man führet, daß der Teufel an und für sich den Namen einer Schlange, als seinen eigentlichen Namen, führe, ist auch unzuverläßig. Im A. T. führet er denselben nie, im N. T. aber allein 2 Cor. 11, 2. 3. und Offenb. 12, 9. wo doch an beyden Stellen der Name deutlich seine Beziehung auf diese Verführung der Menschen hat, folglich nichts weiter beweiset, als daß er der Verführer der Menschen durch die Schlange geworden sey, nicht aber, daß bey dieser eine natürliche Schlange gar nicht das geringste zu thun gehabt habe. Die von einigen bey anderen Völkern bemerkte Benennung des Teufels mit dem Namen einer Schlange enthält Spuren der Kentnis dieser ältesten Begebenheit der Welt, und der ersten Wirkung des Teufels, wodurch er den Menschen schädlich geworden, aber nicht den Beweis, daß der Name der Schlange seit den ältesten Zeiten ein gemeiner Name des Teufels gewesen sey. Die Einrichtung der mosaischen Erzählung behält hier allemal mehr Beweiskraft gegen diese Meinung, als alle diese Umstände für dieselbe. Es kan aber auch mit eben dieser Erzählung die andere Meinung nicht sehr wohl bestehen, daß blos der Teufel eine Scheingestalt einer Schlange gebildet, und in dieser sich der Eva gezeiget habe, ohne

daß eine wirkliche natürliche Schlange gegenwärtig gewesen sey. Denn besonders der der Schlange bezeugte göttliche Unwille und die Drohung gegen den Verführer verstattet dieses nicht. Es mus alles in mystische Worte versteckt seyn, welche gewis der Eva nichts helfen konten. Ja es ist keine Ursach dieser Erklärung einzusehen. Denn die Wirkung des Teufels in Bildung einer Schlangengestalt und vermittelst eines solchen angenommenen Scheinkörpers ist gewis nicht begreiflicher, als die unsichtbare Wirkung desselben bey der Gegenwart einer natürlichen Schlange. Es bleibet daher allemal wahrscheinlicher, daß eine eigentliche Schlange in der mosaischen Erzählung gemeinet werde, aber vom Teufel gedenket Moses, der blos das sinlich merkliche beschreibet, kein Wort, so wie er auch bey den Strafen der Menschen blos die leibliche Folgen des irdischen Lebens, welche sie bald empfinden musten, gedenket, ohne von den wichtigeren Strafen das geringste zu erwähnen. Daher wird auch die nicht zum sinlichen gehörende Strafe des Teufels unwahrscheinlich, und die Bestrafung eines Thiers blos aus dem Grunde, weil der Teufel seine Gestalt gemisbrauchet, würde eben so unbillig seyn, als die Bestrafung der Menschen, wenn der Teufel eine menschliche Gestalt bey der Versuchung Christi angenom-

men hat. Indessen ist es aus anderen Stellen der heiligen Schrift gewis genug, daß der Teufel dennoch, wenn auch eine eigentliche natürliche Schlange gegenwärtig gewesen, der Verführer der Menschen geworden sey. Daß es unter den Juden ausgemacht gewesen, daß dieser der Verführer sey, ist aus ihren Schriften, als dem Philo und Weish. 2, 20. gewis. Eben hieraus erhält er auch den Namen des großen Drachen und der alten Schlange, welche die ganze Welt verführe Offenb. 12, 9. Und alle Vorstellungen des Teufels und Redensarten von demselben (§. 111.) setzen das als ausgemacht voraus, daß der Teufel der Verführer der Menschen zur Sünde worden sey. Insbesondere saget Christus dieses deutlich, wenn er ihn als den Urheber des Todes unter den Menschen und den Feind aller Rechtschaffenheit Joh. 8, 44. vorstellet, und alle die Stellen, darin Christus als der Zerstörer der Werke des Teufels, mit deutlicher Erklärung, daß diese in den unter den Menschen befindlichen Sünden bestehen, vorgestellet wird 1 Joh. 3, 8. nebst den obgedachten Schilderungen der Besiegung des Teufels durch Christum, indem er die Menschen von ihrem aus dem Fall entstandenen Unglück erlöset (§. 111.), setzen es als gewis voraus, daß der Teufel der Verführer der Menschen

zum Fall geworden sey. Ist also aller Grund vorhanden, die Gegenwart einer wirklichen Schlange zu gedenken, und ist es gewis, daß der Teufel der Urheber des Falls geworden: so kan gar nicht gezweifelt werden, daß der Teufel eine wirkliche Schlange gemisbrauchet, das Blendwerk einer aus dem Munde der Schlange hervorgehenden Sprache zu verursachen, ohne daß natürlicher Weise bey der Schlange etwas weiteres nötig war, als daß sie aus einem natürlichen Triebe von der Frucht des Baums genossen, dessen sich der Teufel als einer Gelegenheit zur Verführung der Menschen bedienet. So gewis es ist, daß die jüdische Denkungsart die Vorstellung der beständigen Wirkungen des Teufels unter den Menschen ausnehmend vergrössert, so gewis bleibet es doch auch auf der andern Seite, daß es unter den Beyspielen der Besessenen im N. T. solche gebe, bey welchen die Bildung der ausgesprochenen Worte vom Teufel oder eine eigentliche Wirkung desselben wol ohne die gröste Ungereimtheit nicht geläugnet werden könne, und daß auch selbst von Christo in seinen Vertheidigungsreden ihm deutlich ein Vermögen zu Wirkungen in Körper beygeleget werde. Die Unmöglichkeit hiervon kan eben so wenig behauptet werden, als die Unmöglichkeit der Wirkung unserer Seele auf den

Leib,

Leib, wenn es gleich eben so viel unbegreifliches bey jener als bey dieser Wirkung giebt. Von einer göttlichen Offenbarung zu erwarten, daß sie uns die Art der Möglichkeit in diesem Stück erkläre, haben wir eben so wenigen Grund, als von ihr zu verlangen, daß sie uns die Natur des Menschen und das Band zwischen der Seele und dem Leibe des Menschen deutlicher erkläre. Es folget also hieraus, daß die gänzliche Ausschließung des Teufels von der in den mosaischen Schriften erzählten Begebenheit unmöglich sey, welches von solchen geschiehet, die etwa die Reden der Schlange von ihrem Beyspiel im Genus der Frucht allein erklären, und höchstens vom Teufel erweckte Gedanken in der Seele der Eva dabey zugeben. Eine solche Eingebung von Gedanken hat an sich weit geringere Wahrscheinlichkeit, als jene Wirkung des Teufels, und wenn man glaubet, das Beyspiel der Schlange werde als eine Unterredung derselben mit der Eva beschrieben, so kan dis bey solchen Erzählungen, wie diese ist, nach der üb rigen Vorstellungsart bey den Hebräern eben so wenig Statt haben, als wenn man die ganze Erzählung in bloße Allegorie verwandelt. Mit eigentlichen Parabeln oder mit Fabeln hat es eine ganz andere Bewandnis, als mit dieser

in die ganze zusammenhängende Geschichte Mosis genau eingeflochtenen Erzählung Mosis, und weiter ließe sich von dieser Vorstellungsart bey einem Geschichtschreiber nichts sagen, so gewis hier wenige oder gar keine Wahrscheinlichkeit, ja bey der Art zu erzählen und der Verbindung mit der übrigen Geschichte Mosis keine Möglichkeit hat. Man darf nicht sagen, daß es ein Fragment einer älteren Nachricht sey, wie C. 2, 4. u. f. gewesen, da eben dis als ein eigentlich historisches Stück, wie das vorige war, selbst ohne Beyfügung der volständigen Umstände dieser Begebenheit, wie von Mose bey jener geschehen war, mit der übrigen von Mose entworfenen Erzählung verknüpfet wird. Daher ist es alzu verwegen, die wirkliche Reden in bloße Allegorie zu verwandeln. Moses erwähnet zwar nicht, daß sich Eva über das Reden der Schlange gewundert habe, wir dürfen uns aber bey seiner so kurzen Erzählung gar nicht darüber wundern, daß er das nicht meldet, was sich von selbst verstehen konte. Er meldet noch mehrere andere Dinge, über welche wir uns, wenn sie uns begegnet wären, würden gewundert haben, ob er gleich nichts von der Verwunderung über dieselbe zur damaligen Zeit gedenket. Es ist auch gewis, daß sich Eva durch diesen außerordentlichen Umstand hätte abschre-

cken

ken lassen sollen, ob wir gleich auch hier nur von uns, welche weit mehrere Erfahrung und Kentnisse der Welt für uns haben, auf die Eva schließen. Denn daß es nicht geschehen sey, lehret der Ausgang, und es möchte dieses an sich mehr zu verwundern seyn, wenn sie den Teufel schon gekant, und diesen für den Verführer angesehen hätte. Gemeiniglich folgen wir in Beurtheilung solcher Begebenheiten blos der menschlichen Denkungsart, vermöge deren wir alles nach uns selbst abmessen, und legen der Eva einen ganz anderen Eindruck von der Sache bey, als sie wirklich gehabt, der nach unseren Einsichten abgemessen ist, welche wir nach einer großen Menge von Betrachtungen, welche über diese Sache von scharfsinnigen und gelehrten Schriftstellern angestellet worden, haben. Wir bedenken dabey nicht, daß wir vieles übersehen, was in gleichen Umständen bey uns selbst befindlich gewesen seyn würde, wenn wir eine solche Verwunderung äußern, daß Eva nicht klüger gehandelt habe. Die folgende Erklärung der Geschichte wird lehren, daß natürlich alles erfolget, wie man es von Menschen in ihren Umständen gar leicht erwarten kan. Daß übrigens diese Schlange nicht eine von denen Arten gewesen seyn dürfe, welche wir in unseren Gegenden kennen, siehet ein jeder leicht selbst, und Eva

kan sie unter dem Baume erblicket haben, wenn sie gleich von der Frucht selbst gegessen, da uns gänzlich unbekant ist, ob der Baum ein hoher oder blos eine niedrige Staude gewesen sey. Sie kan sie aber auch auf dem Baume gesehen haben, da es gewis ist, daß es auch im Morgenlande nicht an solchen Arten von Schlangen fehle, welche auf den Bäumen selbst angetroffen werden.

§. 120.

Zur Erklärung der mosaischen Erzählung selbst bemerke ich:

2) Die Anmerkung Mosis über die List der Schlangen, welche den Anfang seiner Erzählung machet, ist wahrscheinlich aus dem gewöhnlichen symbolischen Gebrauch der Schlangen herzuleiten. Denn durch die Bilderschrift hatten die natürliche Dinge ihre bestimte Bedeutungen erhalten, und durch diese wurden sie bekante Sprüchwörter des gemeinen Lebens, es mochten nun die Eigenschaften, deren Sinnbilder sie worden waren, ihnen vorzüglich gebühren, oder nicht. Aus eben dieser Bildersprache war daher auch die Schlange, als ein Sinnbild der List und Klugheit bekant, wie unter anderem bey den hieroglyphischen Bildern der Egypter

wol

wol unläugbar ist, und eben daher war die Klugheit der Schlange zu einem bekanten Sprüchwort geworden Matth. 10, 16. Daher ist die Frage unerheblich, warum der Schlange eine besondere List zugeschrieben werde, da Moses dieses blos als ein altes Sprüchwort erwähnet, und wenn etwa selbst aus dieser Begebenheit dieser Gebrauch der Schlange, wie andere Fabeln von derselben, entstanden seyn solte, so würde Moses noch mehr Grund gehabt haben, den Ursprung dieses bekanten Sprüchworts bey dieser Gelegenheit zu gedenken. Ist indessen diese Erzählung aus älteren Nachrichten von Mose beybehalten worden, so ist selbst wahrscheinlich dieser Anfang derselben die Quelle jenes gemeinen Sprüchworts geworden, und die Nachricht saget: Gott hatte den Menschen jenes Verbot gegeben, darnach sich auch die Menschen richteten, und nichts war im Stande, sie zur Uebertretung zu bewegen. Nur die Schlange war verschlagen genug, und bewies sich als das klügste unter allen irdischen Thieren, da sie selbst durch folgende Begebenheit die für diesem Baume äußerst furchtsame Menschen zum Genus seiner Früchte zu bewegen vermochte. Da man dergleichen Nachrichten als Gedichte in den ältesten Zeiten auswendig zu lernen, und auch wol abzusingen pflegete, so ist leicht zu erkennen,

wie

wie es erst zum gemeinen Sprüchwort geworden: Die Schlange, das listigste unter den Thieren, und wie eben deshalb auch bey Einführung der Bilderschrift die Schlange das Sinnbild der List und Klugheit geworden! Moses erkläret auch sonst in seiner Geschichte alte Bilder, Sentenzen und Sprüchwörter. Soll aber der symbolische Gebrauch der Schlangen älter seyn, als die Verfassung dieser Nachricht vom Fall der Menschen, so saget dieser Anfang: Die Schlange ist mit dem Charakter des listigsten Thiers unter allen irdischen Thieren bekant, und eben diese war es auch, welche auf folgende Art die Menschen verführete.

3) Die Vermutung einiger Ausleger, daß die Schlange selbst von der Frucht des Baums gegessen habe, hat gar nichts unwahrscheinliches, und die Reden selbst, wie auch die ganze Vorstellung der Sache werden dadurch weit natürlicher, wenn die Schlange selbst gegessen hat, als wenn dieses nicht geschehen ist. Woran sahe es Eva, daß die Frucht sehr schmackhaft sey, wenn sie es nicht an dem Vergnügen der Schlange erkante? Woran erkante sie ihre herliche Wirkung, klug zu machen, wenn nicht das Beyspiel der Schlange ihr den augenscheinlichen Beweiß davon zu geben schien?

Der

Der Anfang der ganzen Scene war folglich dieser: Eva, welche umherging, kam von ohngefähr in die Gegend dieses Baums, und da sie ihn wieder erblickte, erinnerte sie sich bey der ihr zulachenden Frucht natürlicher Weise des göttlichen Verbots, wurde aber zugleich gewahr, daß auf dem Baume eine Schlange sas, und von der Frucht desselben fras. Sie wurde dadurch aufmerksam, und begierig zu sehen, was diese für Folgen erfahren würde, und ob sie wol davon sterben solte. Sie sahe das Gegentheil, und verwunderte sich über das Vergnügen, mit welchem die Schlange sie genos. Ein hier gegenwärtiger unsichtbarer böser Geist, welcher die Gegenwart beyder gewahr wurde, bediente sich so gleich dieser Gelegenheit, ein Blendwerk, als ob die Schlange zu reden anfange, zu machen, und da es die Absicht Gottes erforderte, die ohne dis in dem menschlichen Gemüth erfolgte Veränderung durch den klärsten Ausbruch zur eigenen Ueberzeugung der Menschen merklich werden zu lassen, so lies er es diesem bösen Geiste zu, die Menschen durch dieses Blendwerk auf die Probe zu stellen. Wenn man meinet, daß es eine besondere List des Teufels gewesen sey, daß er sich an die Frau allein gemacht habe, so hat man hierzu keinen Grund, da dieses ganz wohl etwas ohngefähres seyn können, ob es

gleich den glücklichen Erfolg der Verführung zu erleichtern gereichen konte. Die Anrede an die Eva war eine Verwunderung, daß diese vortrefliche Frucht von den Menschen nicht genossen werde, und das אף drücket nichts anders aus, als eine affektvolle Frage: Aber warum esset ihr denn von dieser schönen Frucht nicht? Hat euch denn etwa Gott nicht das Recht ertheilet, von allen Früchten zu essen, oder euch verboten, eine und die andere Frucht zu genießen? Es ist aus der vorigen mosaischen Erzählung von der Schöpfung klar, daß die Uebergebung aller Geschöpfe der Erde an dem Menschen zum freyen Gebrauch vor der Schöpfung der Frau vorhergegangen sey, und daß hierbey das Verbot, von dieser Frucht zu essen, verbunden gewesen. Daher ging an sich die Frage nur dahin, ob sie es glaube, daß Gott etwa diese und ähnliche Früchte ihrem Genus untersaget haben solte, ohne daß dabey jemand eines Unrechts beschuldiget werden solte. Es wird blos für unmöglich erkläret, und eine Verwunderung geäußert, daß die Menschen diese Frucht ungenutzet ließen, welche durch ihre augenscheinliche Wirkung an der Schlange, die durch ihre scheinbare Sprache die Eva in Verwunderung setzte, und vernünftig geworden zu seyn schien, als eine vorzügliche Frucht erkant werde. Die Eva

antwor-

antwortet, daß dieser einige Baum allein mit Bedrohung des Todes von Gott ausgenommen sey, die Früchte aller übrigen zu genießen, aber ihnen frey stünden. Die Worte selbst sind an sich sehr leicht, und das göttliche Verbot ist bereits erkläret (§. 95-98.). Bey der Antwort der Schlange v. 4. 5 beweiset sie an ihrem Beyspiel, daß der Genus den Tod nicht verursache, und versichert an eben demselben die herlichste Wirkungen desselben. יודע אלהים drücket nicht nothwendig eine Beschuldigung Gottes aus, sondern es ist blos eine Betheurung der Sache, oder eine Berufung auf Gott zur stärkeren Versicherung der Gewisheit, daß die Frucht sehr nützlich sey. Die Eröfnung der Augen ist die Erwerbung höherer Einsichten, welche so wol auf den Namen des Baums gegründet werden konte, da er der Baum des Erkentnisses hies, wenn Eva etwa das göttliche Verbot mit denselben Worten, als C. 2, 17. ausgedrücket hatte, so aus den folgenden Worten יודעי טוב ורע geschlossen werden kan, als auch auf das Beyspiel der Schlange, welche diesem Blendwerk zu Folge durch den Genus dieser Frucht vernünftig geworden zu seyn schien. Im folgenden wird das, was hier durch eröfnete Augen ausgedrücket wird, durch השכיל erkläret. Die versprochene Aehnlichkeit mit Gott wird ausdrücklich

blos auf die Unterscheidung des Nützlichen und Schädlichen, oder des Guten und Bösen, eingeschränket. Bisher waren die Menschen noch durch göttliche Belehrung unstreitig in der Unterscheidung dessen, was nützlich und schädlich sey, geleitet, und diesem Unterricht stehet wahrscheinlich dieses entgegen, welchen sie künftig nicht weiter bedürfen würden, weil sie selbst verständig genug seyn würden, das Gute und Böse zu unterscheiden.

4) Die Wirkungen dieses Blendwerks bey den Menschen werden v. 6. beschrieben. Die Eva sahe, daß die Frucht ungemein wohlschmeckend sey, so sie nicht anders erkennen konte, als an dem Vergnügen, mit welchem die Schlange davon as. Es ist folglich nicht bloße Muthmaßung, daß wirklich die Schlange selbst von dieser Frucht gegessen habe, da diese Worte nichts anderes füglich sagen können. Sie betrachtete ferner die reizende Gestalt der Frucht, und durfte sie nur ansehen, um Appetit zu bekommen, davon zu essen. Man darf hier nur die natürliche Art, wie sich die sinliche Lüste der Menschen zu verstärken pflegen, mit dieser Erzählung vergleichen, um alles darin völlig der ietzigen menschlichen Natur gemäs zu finden. Eine Frucht fält als die schönste und reizendste in der ganzen Gegend in die

Augen,

Augen, und man hält sie für eine schädliche Frucht, welche man nicht genießen dürfe. Man achtet daher so stark nicht darauf, und gehet ungerührt vorbey, so lange man nicht davon essen siehet. Man siehet einen anderen davon essen, welchem die Frucht vortreflich schmecket, und welcher sie als die herlichste Frucht anpreiset, man betrachtet sie weit genauer, als vorher, und sie wird durch das Ansehen viel reizender, als sie sonst war, da man einen anderen so vergnügt davon essen siehet. Eva sahe über dis, daß die Frucht so köstliche Wirkungen zur Erhöhung des Verstandes habe. Blos an dem Beyspiel der Schlange konte sie dieses, was sie äußerlich der Frucht an ihrer Gestalt nicht ansehen konte, lernen. Folglich muste diese davon essen, und Eva schlos, daß sie durch diese Frucht Verstand und Sprache erhalten habe. Der Name des Baums kam dazu, und die Wirkung schien augenscheinlich zu seyn. Sie konte daher ihre sinliche Lüste nicht länger bändigen, sie fuhr vielmehr zu, nahm von der Frucht, und as von derselben. Ihr Mann kam entweder darüber zu, oder wahrscheinlicher lief sie von der Schönheit dieser Frucht ganz entzücket zu ihm, pries ihm dieselbe aufs prächtigste an, und brachte sie ihm bereits abgebrochen entgegen. Der Mann lies sich durch das Vergnügen der Frau

hinreißen, ohne sich erst lange auf das Verbot Gottes zu besinnen, und nahm die ihm so herlich angepriesene und ihn gleichsam anlachende Frucht so gleich aus ihrer Hand, und versuchte dieselbe, welches er bey sich selbst um so leichter entschuldigen konte, da er blos die ohne dis schon abgebrochene Frucht versuchen wolte. Das Ganze aber gab den allerangenscheinlichsten Beweis, daß die Menschen nicht mehr Herren über ihre sinliche Lüste waren, sondern sich ohne den Gebrauch vernünftiger Ueberlegungen davon hinreißen ließen.

5) Die unmittelbare Folgen von diesem Genus stellet V. 7. vor. Moses saget, ihre Augen seyn geöfnet worden, ohne Zweifel in einer Anspielung auf die Rede der Schlange V. 5. Sie erhielten auch wirklich Einsichten, welche sie vorher nicht gehabt, und Erfahrungen, welche sie nicht gekant, wie die Schlange ihnen versprochen, aber nicht zu ihrem Vortheil, sondern auf eine ihnen sehr schädliche Art. Dis zeigete sich so gleich dadurch, daß sie ihre Blöße gewahr wurden. Da sie, um zu sehen, daß ihre Theile des Leibes mit keinen Kleidern bedecket wären, nichts anders, als Augen, nötig hatten, welche sie vom Anfang her gehabt hatten, so musten sie solches iezt auf andere

Art

Art gewahr werden, als sie es bisher bemerket hatten. Die Vergleichung ihrer bisherigen Empfindung bey ihrer Blöße C. 2, 25. da sie sich nicht geschämet, mit der nachmaligen V. 10. da sie anfingen, sich derselben zu schämen, erkläret es hinlänglich von einer bisher beym Anblick der Blöße ungewohnten Empfindung. So lange die Sitten die Sache nicht schändlich machten, konten blos unanständige Bewegungen bey ihnen selbst die Ursach dieser Scham seyn, und eben dieses giebt deutlich zu erkennen, daß, obgleich an sich schon vorher ihr Gemüth nach und nach aus seiner gebührenden Verfassung versetzet worden, dennoch auch die Frucht starke Wirkung auf den menschlichen Leib und dessen Säfte gehabt, und in demselben unordentliche Bewegungen und Zerrüttung in den sinlichen Empfindungen verursachet habe. In dieser Absicht hatten sie folglich die Gewalt der sinlichen Lüste noch nicht empfunden, und lerneten daher so gleich das Böse und Schädliche für den Menschen von einer neuen Seite kennen, von welcher sie es bisher noch nicht gekant hatten. Auf den ordentlichen Gebrauch der zur Fruchtbarkeit ertheilten natürlichen Triebe konte es nicht gehen, sondern es muste auf heftigere Bewegungen gehen, welches die den Menschen gleich im Anfang ertheilte göttliche Vorschrift selbst lehret. Auch diese

Folgen stimmen folglich gänzlich mit der Natur des Falls überein. Sie suchten also gleichden heftig erregten sinlichen Lüsten etwas entgegen zu stellen. תפר heißet zusammenknüpfen und umwickeln, und auf solche Art am Leibe anlegen und befestigen, als ein Trauerkleid umhüllen Hiob 16, 25. Decken anlegen Ezech. 13, 18. wie es auch in dieser Bedeutung dem קרע entgegen stehet Pred. 3, 8. עלה bedeutet auch überhaupt Laub und belaubte Zweige, daran die Blätter sitzen Neh. 7, 15. hier von Feigenbäumen von großen und breiten Blättern. חגורה kan von einem bloßen Gurt, der um den unteren Theil des Leibes geschlagen wird, aber auch von einem ganzen Kleide gebrauchet werden. Denn Umgürten heißet bey den Hebräern überhaupt Bekleiden, weil die lange Kleider durch Befestigung mit einem Gürtel angeleget wurden, daher davon so wol ein Gürtel, als auch ein umgürtetes Kleid benant wird, welches sonderlich bey diesem Worte richtig ist. Daß sie nicht ganz bekleidet gewesen, lässet schon die Sache selbst erkennen, so wie sie sich auch nachher noch schämeten. Aber sie bedeckten sich auch nicht blos mit einem Gurt, sondern sie bewickelten sich den Leib, so weit sie konten, und es für nötig fanden, mit diesem Feigenlaube. Sie hatten folglich den augenscheinlichsten Beweis

ihres

ihres wirklich erfolgten Falls, daher auch so gleich die ihnen gedrohete Strafe iezt als wirklich bevorstehend angekündiget wurde.

§. 121.

Wir brauchen nur erst bey diesen Umständen stehen zu bleiben, und uns zugleich zu erinnern, daß die Vermeidung des Genusses dieser Frucht von Gott zu einem Bundeszeichen bestimmet worden (§. 97.) So wird die allgemeine Natur der bey dem Menschen erfolgten Veränderung leicht klar werden, und zugleich erhellen, warum Gott gerade eine der reizendsten Früchte zu dieser Absicht bestimmet habe, wenn man die Beschaffenheit dieser Sünde selbst bedenket. Es fanden hier nichts als sinliche Reizungen Statt, ohne eine sehr starke Ueberredung durch vernünftig scheinende Gründe, welche noch am leichtesten überwunden seyn möchte. An dem schönen Ansehen dieser Frucht, welche das Ansehen aller übrigen weit übertraf, hatte sich unstreitig Eva schon öfters vergnüget, und vermuthlich schon mehrmals Lust zum Versuchen derselben empfunden, welche doch noch immer überwunden war, ob sie gleich wahrscheinlich schon vorher einigen Grund bey der Eva geleget, und nebst anderen Ursachen einen inneren Fall verursachet hatte. Jetzt erblickte sie ein Thier,

das nicht nur davon as, sondern auch diese Frucht äusserst anpries, und durch das Blendwerk seines Verstandes und seiner Reden die Eva in ein ausnehmendes Erstaunen setzte. Sie betrachtete die Frucht von neuem, und die Umständ machten ihr dieselbe noch einmal so reizend, als sie sonst war. Der Mensch muste auser den vernünftigen Begierden auch seine sinliche Begierden haben, welche ihm so natürlich als jene, und bey seiner Bestimmung zu einem irdischen Leben unentbehrlich, folglich an sich selbst nicht schädlich waren, aber sie musten in gebührender Ordnung erhalten werden, und dazu hatte der Mensch hinlängliches Vermögen, welches er auch bisher angewandt hatte. Es war diese Ordnung selbst veränderlich, weil sonst gar kein Fall möglich gewesen wäre. So lange nun noch immer die vernünftige Ueberlegung die Handlungen der Menschen regierete, und die sinliche Begierden in Schranken erhielt, und von allem schädlichen zurück hielt, ohne sie eine unmäßige Heftigkeit erreichen zu lassen, blieb die Sinlichkeit noch immer der Vernunft unterworfen, ob es gleich dabey allemal möglich blieb, daß diese Ordnung der Seele aufgehoben, und folglich auch daß sie durch Unvorsichtigkeit nach und nach geschwächet werden konte. War aber dazu einmal ein Grund geleget, so war jene Versuchung stark genug,

jetzt

jetzt den augenscheinlichsten Ausbruch dieser in der Seele entstandenen Unordnung durch die zum Beweise davon ausdrücklich bestimte Handlung zu veranlassen. Wenn nun noch dazu jene Frucht selbst die Säfte des Leibes in gänzliche Unordnung versetzte, wie bey allem herlichen Ansehen derselben dennoch glaublich bleibet, und dadurch in den sinlichen Empfindungen und Lüsten eine stärkere Reitzbarkeit veranlaßte: so ist um so weniger unbegreiflich, wie das geordnete Gemüth in ein gänzlich ungeordnetes und zerrüttetes verwandelt werden, ja selbst der vorher natürlich nicht nothwendige Tod die gröste Beförderung erhalten können. Vielleicht gedenket man hier gleich, es werde bey dieser Erklärung bey dem unverdorbenen Menschen ein Kampf der Sinlichkeit und Vernunft behauptet, welcher doch von uns gegen die Gegner unserer Lehre geläugnet werde, weil die nach und nach wachsende sinliche Begierden und die Nothwendigkeit, sie zu unterdrücken, behauptet werden. Es kan aber der Gebrauch der sinlichen Begierden und die Regung derselben an sich selbst nicht geläugnet werden, und daß sie sich bey verbotenen Dingen regen, ist nicht ein sündlicher Streit, so lange die Begierden beständig in der Gewalt der Vernunft verbleiben, und durch diese ohne Schwürigkeit gehemmet werden können, in welchem Fall auch gar kein

Streit

Streit Statt findet. Es wird auch dieser Streit nur bey dem unschuldigen Menschen geläugnet, so wie er jetzt ist, da eine grosse Schwürigkeit Statt findet, die sinliche Begierden durch die Vernunft zu besiegen, und da abwechselnd bald die Vernunft, bald die Sinlichkeit die Oberhand behält, auch selbst bey gebesserten Menschen der beständig vorhandenen Schwachheit wegen. Man muß auch nothwendig zugeben, daß vermöge der Natur der menschlichen Seele der Fall nicht auf einmal geschehen sey, folglich ist es eben das, ob man das succeßive auf eine halbe Stunde, oder ob man es auf mehrere Tage und Wochen setzet, und die succeßive Veränderung selbst, wodurch die Gewalt der Vernunft abnimt, und die Stärke der sinlichen Begierden wächset, und dadurch nach und nach den schädlichen Streit in der Seele erzeuget, gehöret bereits zu dem nach und nach sich erzeugenden Falle, und ist nicht mehr bey dem gänzlich unverdorbenen Menschen befindlich. Die Unbegreiflichkeit der bey dem Menschen entstandenen Veränderung fällt bey dieser Vorstellung um so mehr weg, da die Gewohnheit, den rechten Gebrauch der Vernunft zu unterlassen, schon bey anderen Dingen vorher nach und nach enstanden seyn konte, weil Gott dieses nur zum endlichen Ausbruch oder zum deutlichsten Beweise des geschehenen

Falls

Falls bestimmet hatte, so ein Beweis einer besonderen göttlichen Weisheit ist. Die ganze Geschichte beweiset folglich, daß die Hauptgefahr eines Menschen, welcher zum irdischen Leben geschaffen worden, und dazu der Sinlichkeit bedurfte, darin bestanden, daß er sich von dieser allein hinreissen lassen konte, und daß der Fall im algemeinen wirklich darin bestanden, daß die Ordnung der menschlichen Begierden, bey welcher die Vernunft die Oberhand behauptet, aufgehoben, und die sinliche Lüste herschend worden, und eine grössere Gewalt und Heftigkeit erhalten haben, als sie ohne Nachtheil eines dem Menschen vortheilhaften und moralisch guten Zustandes und Verhaltens haben konten und durfren, welches, so weit es zur Kenntnis der Natur des menschlichen Verderbens erfordert werden kan, erst weiter unten deutlicher zu erklären und zu beweisen ist.

§. 122.

Die mosaische Erzählung gehet nunmehr auf folgende Art fort:

V. 8. „Gegen die Abendzeit vernahmen „die Menschen das Sausen, das ge„wöhnliche Zeichen der Erscheinung „Gottes, so im Garten sich näherte. „Daher

„Daher versteckte sich Adam mit sei-
„ner Frau für dem Jehova zwischen
v. 9. „den Bäumen im Garten. Jeho-
„va aber rief dem Adam zu, er solle
„hervor kommen, warum er sich ver-
v. 10. „stecke? Worauf Adam zur Ant-
„wort gab: Ich hörte das Sausen,
„so deine Erscheinung meldete, im
„Garten, und wurde dadurch er-
„schrecket, weil ich unbekleidet war,
v. 11. „daher versteckte ich mich. Jehova
„versetzte hierauf: Woher hast du
„denn jetzt dich deiner Blösse schämen
„gelernet? Ist es nicht wahr, daß du
„von der Frucht des Baums geno-
„sen habest, deren Genus ich dir gänz-
v. 12. „lich untersaget hatte? Der Mann
„antwortete auf diese Rede: Die
„Frau, welche du mir zum Umgang
„ertheilet hast, reichete mir etwas von
„der Frucht dieses Baums, das ich
v. 13. „aufgegessen habe. Jehova redete
„hierauf die Frau an, und frug sie:
„Wie unterstundest du dich dieses?
„worauf die Frau erwiederte: Die
„Schlange hatte mich dazu beredet,
„daß ich selbst von dieser Frucht ge-
v. 14. „gessen hatte. Jehova redete daher
„die gegenwärtige Schlange an:
„Weil du dieses gethan hast, solst
„du

„du ein verwünschteres Thier seyn,
„als irgend ein anderes von dem zah-
„men so wol als wildem Vieh. Du
„solst mit deinem ganzen Leibe auf der
„Erde kriechen, und auch mit deinem
„Kopfe dich im Staube bewegen, so
v. 15. „lange du lebest. Und ich will zwi-
„schen dir und der Frau einen bestän-
„digen Wiederwillen unterhalten,
„und eben dieser soll auch zwischen
„deiner ganzen künftigen Brut und
„den künftigen Nachkommen der Frau
„fortgehen. Jene werden dir, (wo
„sie dich treffen), den Kopf zerquet-
„schen, und du wirst ihnen, (wo du
„ihnen beykommen kanst), die Ferse
v. 16. „verwunden. Gott redete ferner die
„Frau mit folgenden Worten an:
„Ich will dich bey der Schwanger-
„schaft jedesmal grosse Schmerzen
„ausstehen lassen, und mit schmerz-
„licher Empfindung solst du deine
„Kinder zur Welt bringen, und den-
„noch solst du dich beständig dem Wil-
„len deines Mannes bequemen, und
„er soll Gewalt über dich haben.
v. 17. „Auch den Adam redete Gott mit
„folgenden Worten an: Weil du dei-
„ner Frau gefolget bist, und von der
„Frucht des Baums gegessen hast,
„welche

„welche ich dir zu genieſſen verboten
„hatte, ſo ſoll mein Segen dem Lan-
„de, ſo du baueſt, um deinet willen
„entzogen werden. Du ſolſt, ſo lan-
„ge du lebeſt, nicht anders als mit
„ſauren Beſchwerden die Früchte deſ-
v. 18. „ſelben genieſſen. Dornen und Di-
„ſteln ſoll es dir im Ueberfluß tragen.
„Denn von den Feldgewächſen ſolſt
„du fernerweit deinen Lebensunterhalt
v. 19. „nehmen. Aber dieſe deine Speiſe
„ſolſt du nicht anders, als mit ſau-
„rem Schweiſſe, genieſſen, bis du
„wieder in Erde verwandelt wirſt, als
„aus welcher du gebildet worden.
„Denn aus Erde biſt du entſtanden,
„und in Erde ſolſt du wieder verwan-
„delt werden."

Das übrige gehöret nicht mehr unmittelbar zur Geſchichte des Falls, und auch allen Umſtänden nach nicht für eben denſelben Tag, da das vorhergedachte vorgefallen, ſondern iſt in eine ſpätere Zeit zu verſetzen, und was beyläufig daraus brauchbar iſt, kan leicht da, wo es gebrauchet wird, erläutert werden. Um alſo nur dieſem Stücke, wo es nöthig iſt, Erläuterung zu ertheilen, ſo betrift daſſelbe eigentlich die von Gott verfügte Strafen.

Die

Die vorläufige Erscheinung Gottes, und was damit verbunden gewesen, wird V. 8:13. erzählet.

1) Gott erscheinet den Menschen, ob in einem sichtbaren Zeichen oder nicht, meldet Moses nicht, doch den Umständen nach wahrscheinlich auf die erstere Art, wie er bey anderen Gelegenheiten in einem Glanze oder Feuer erschienen, sonderlich wo er sich als den Richter der Menschen beweisen wollen. Seine Ankunft wird durch eine Stimme (קול), so nicht blos eine Stimme, sondern auch einen jeden Ton, Schall oder Geräusch, oder ein jedes ins Gehör fallendes Zeichen ausdrücken kan, gemeldet. Die Erzählung setzet voraus, daß die Menschen diesen Schall gekant, und gewußt haben, daß er das Zeichen einer göttlichen Erscheinung sey, daher sie solche Erscheinungen Gottes mehrmals gehabt haben musten. Ob es ein Donnerschlag, oder ein anderes Geräusch oder Sausen in der Luft gewesen, ist zweifelhaft, obgleich das letztere sich zu dem התהלך בגן besser zu schicken scheinet, so nothwendig auf dis die Ankunft Gottes anmeldende Zeichen gehen mus, und zu einem Donnerschlage sich weniger schicket, als zu einem immer den Menschen näher kommenden Sausen der Luft. Diese Erscheinung erfolgete unstreitig an eben demselben Tage,

an welchem die erzählte Begebenheit selbst vorgefallen war, wie der Beysatz לרוח היום lehret. Der Ausdruck רוח bedeutet nicht nur den Wind, sondern auch die Tageszeit, da sich die kühle Lüfte in den heißen Ländern mehr bewegen.

Solis ad occasum, cum frigidus aëra vesper
Temperat.

Es ist dieser Gebrauch auch von anderen aus dem arabischen Gebrauch des Verbi und der davon abgeleiteten Nominum erläutert. Die Abendzeit oder Zeit gegen den Abend wird folglich verstanden, welcher חום היום, die heiße Tageszeit 1 B. M. 18, 1. entgegen stehet. Man vergleiche damit auch die ganz gleiche Redensart עד שיפוח היום Hohel. 2, 17. Der Mensch, furchtsam für den göttlichen Strafen, versteckte sich so gleich für Gott, weil er die Ursach seiner Erscheinung einsahe, in oder zwischen den Bäumen, an einem Orte, wo niedrige und stark belaubte Bäume stunden.

2) Die Anrede Gottes איכה ist blos der Ausdruck eines Rufenden, und der Verweis des Versteckens wegen, wie die folgende Antwort beweiset. In der Antwort V. 10.

giebt

giebt Adam einen Beweis seiner noch nicht überwundenen Affekten, und die göttliche Antwort B. 11. ist nichts anderes, als eine Vorstellung der schädlichen Folgen, welche Adam bereits selbst von seinem Ungehorsam empfinden müsse. Denn die Frage, wer ihm denn gelehret habe, oder woher er es erfahren, daß er nacket sey, kan nichts anderes sagen, als: Wie gehet das zu, daß du jetzt eine so starke Empfindung hast, indem du dich nacket betrachtest? Warum hast du dich denn sonst deiner Blöße nicht geschämet? Siehest du hier die Folgen deines Ungehorsams, da du jetzt unanständige Bewegungen bey dir gewahr wirst, um deren willen du dich deiner Blöße schämen must, von welchen du sonst nichts gewußt hast? Die folgende Entschuldigung Adams B. 11. machet es wahrscheinlich, daß Eva ihm die Frucht abgebrochen entgegen gebracht, und dabey angepriesen, worin er selbst eine Entschuldigung zu finden glaubte. Die Frau entschuldiget sich mit der durch die Schlange ihr ertheilten Reizung, welche sie ihr so wol durch ihr Beyspiel, als auch durch das Blendwerk in Anpreisung der Vortreflichkeit dieser Frucht ertheilet hatte.

§. 123.

Die Strafe wird hierauf V. 14:19. ab-
len, die sichtbar gegenwärtig waren, ange-
kündiget. Aus der Anrede der Schlange
kan man wenigstens muthmaßlich schließen,
daß die Schlange noch in der Gegend dieses
Baums zugegen gewesen, und daß nicht
weit von demselben die Menschen sich aufge-
halten, und vielleicht noch mit Bedeckung ih-
res Leibes mit Feigenlaub beschäftiget gewe-
sen. Indessen bleibet so viel gewis, daß
Gott nur von dem hier rede, was sichtbar
war, und zum irdischen Leben gehörete. Kei-
ne ewige Strafen drohet Gott auch den Men-
schen selbst, sondern blos die unmittelbare
beschwerliche und unglückliche Folgen, welche
für dieses irdische Leben daraus entstehen sol-
ten; schmerzliche Geburten für die Frau, wel-
che sie dennoch nicht werde vermeiden dürfen,
saure und beschwerliche Arbeiten im Bau der
Lebensmittel für den Mann, und der endli-
che leibliche Tod sind die natürliche Folgen,
welche Gott den Menschen versichert. Zuerst
wird der Schlange ihre Strafe angekündiget,
welche darin bestehet, daß sie nicht aufgerich-
tet gehen, sondern auf dem Unterleibe krie-
chen, und Staub fressen, das ist, mit dem
Kopfe und ganzen Leibe auf der Erde gehen
solle, daß zwischen den Menschen und ihr und

ihrer

ihrer künftigen Brut eine beständige Wiedrigkeit herschen solle, welche sich darin erweisen solle, daß, wo ein Mensch sie antreffe, er ihr den Kopf zu zerquetschen, und, wo eine Schlange dem Menschen beykommen könne, sie ihm in den Füßen zu verwunden suchen werde. Ich mus hier erst die gebrauchte Worte und Ausdrücke erläutern, und alsdenn die in denselben vorgetragene Sache beurtheilen, und mich dabey erinnern, daß ich bey einer gefährlichen Stelle bin, wo man am meisten alles wieder sich zu haben pfleget, wenn man hier im geringsten von der algemeinen Erklärung unserer Theologen abweichet. Daher ist bey dieser um so mehr behutsame Unpartheilichkeit nothwendig, damit man nicht auf der einen Seite sich durch das letzte Vorurtheil des Ansehens, und auf der anderen Seite durch eine Liebe zum seltneren und ungemeineren in der Auslegung blenden lasse. Da ich das A. T. mit allem Fleiße mehrmals unpartheiisch untersuchet habe, so weis ich gewis, daß es Weißagungen von Christo in großer Anzahl darin gebe, welche sich weit gründlicher gegen Angriffe der Gegner retten lassen, als sie gemeiniglich gerettet werden, und bewundere die göttliche Güte in der reichlichen Erhaltung und in der weisen Vertheilung derselben in verschiedene Perioden, und in ihrer genauen Verknüpfung

mit dem Unterricht, welchen er durch die Apostel von der christlichen Lehre ertheilen lies. Ich habe aber auch dabey gelernet, Daß man alle Ursach habe, sich von allen Vorurtheilen des neuen und alten, des gemeinen und seltenen, loszumachen, um eine wahre Ueberzeugung von demjenigen, was durch Weißagungen erwiesen werden soll, zu erhalten. Ich will daher auch an dieser Stelle ohne alle Partheilichkeit, sie handele, wovon sie wolle, zu Werke gehen. Daß alle Redensarten von einer natürlichen Schlange hergenommen seyn, mus ein jeder unpartheiischer Leser zugeben, und daher kan auch zuvor untersuchet werden, was sie in Absicht dieser besonders sagen, wenn es keinen weiteren Verstand giebt, und es dienet solches wenigstens dazu, daß nothwendig die Gegenwart einer Schlange behauptet werden mus, wenn nicht diese Redensarten ein bloßes Spielwerk werden sollen, oder wenn nicht der volkommenste Grund da seyn soll, die ganze Geschichte für bloße Allegorie zu halten, so wenigstens in der Verbindung, in welcher sie mit der übrigen Geschichte Mosis stehet, nicht Statt haben kan, ohne dieser ganzen Geschichte allen ihren Glauben zu benehmen. Sie wird verflucht genant für allem zahmen, und für allem wilde umher laufenden Vieh. Es ist dis eine bekante

kante Redensart von Dingen, die zu beständigem Unglück und Strafen bestimmet sind, und hier mus es nach dem folgenden auf die beständige Verfolgungen von den Menschen, und dem Abscheu der übrigen lebendigen Geschöpfe auf der Erde an diesen Schlangen gehen. Dis kan wenigstens nicht anders auf den Teufel gehen, als wenn man durch das zahme und wilde Vieh auch etwas uneigentlich also genantes verstehet. Denn sonst würde die Vergleichung der Strafe des Teufels mit dem Unglück aller unvernünftigen Thiere eben so unnatürlich seyn, als die Vergleichung der List des Teufels mit der List aller unvernünftigen Thiere. Die Strafe eines Thiers wird zuweilen bey Gott für etwas ungerechtes gehalten, so doch an sich auf einer sehr schwachen menschlichen Denkungsart beruhet, und es bleibet dabey auch richtig, daß selbst dergleichen Uebel für Thiere keine eigentliche Strafen seyn können, deren sie nicht fähig sind. Gott aber kan auf gewisse Dinge einen solchen Fluch legen, ohne sie dadurch zu strafen, wie er auch im folgenden auf die Erde einen Fluch leget, ohne diese dadurch zu strafen. Es ist dieses mehr eine Strafe für die Menschen selbst oder eine sinliche Vorstellung der Schändlichkeit ihres eigenen Verbrechens, und der Strafwürdigkeit einer auf die Menschen sich beziehenden Sache. Selbst

die Opfer im A. T. waren solche Strafen der Thiere, welche aber blos den Menschen ihre eigene Strafwürdigkeit ins Andenken bringen musten. Was hier der Fluch heißet, kan auch ein Fluch nach dem Stil des Gesetzes bey den Opfern genant werden, daher wurden die Opferthiere verfluchet, weil ihnen der auf den Menschen ruhende Fluch auferleget wurde. Denn dis ist einerley, als daß an ihnen die von den Menschen zugezogene Strafen an ihrer Statt volzogen worden. Auf ähnliche Art muste zur stärkeren Vorstellung der Schändlichkeit bey viehischer Unzucht das Vieh zugleich mit dem strafwürdigen Menschen nach dem mosaischen Gesetz verbrant werden. Wenn eine Stadt schändlicher Abgötterey oder Sünden wegen verfluchet wurde, so muste alles Vieh mit den Menschen und Städten selbst an der Strafe Antheil nehmen. So wenig dieses, was Gott um der Menschen willen zur stärkeren Vorstellung der Schändlichkeit der Sünden that, ungerecht genant werden kan, so wenig findet auch dieses Statt, wenn Gott die Schändlichkeit der Sünde bey dem ersten öffentlichen Ausbruch derselben in der Welt in dieser Art desto lebhafter vorzustellen für gut befunden hat. Er saget daher mit diesen algemeinen Worten, die Schlange solle als ein schädliches Thier beständig von

den

den Menschen gehasset und verfolget, und überhaupt in einen solchen Zustand versetzet werden, welcher ein Denkmahl der durch sie unter den Menschen entstandenen Schande seyn solle. Die einzelne erwähnte Strafen sind auch von der Art, daß es nichts unmögliches ist, daß selbst die Frucht die Wirkung gehabt, das Gift und die Wuth der Schlange zu vermehren, und den Menschen schädlicher zu machen, ja ihnen selbst nachtheiliger, in welchem Fall es um so mehr eine natürliche Folge dieser Handlung gewesen seyn würde. Das Kriechen auf dem Bauche oder ganzen Leibe ist aus der Bewegung der Schlangen bekant, und wird dem ganzen Leibe bis auf den Kopf hier beygeleget. Der folgende Ausdruck, Staub fressen, erkläret es. Dieser ist bey den Hebräern mit der anderen Redensart gleichgültig, und bedeutet folglich, auf der Erde ausgestrecket liegen, so daß der Kopf die Erde berühret. Daher erklären sich die Redensarten einander, zur Erde niedergeworfen seyn, und Staub lecken Jes. 49, 23. Mich. 7, 17. Ps. 72, 9. Es soll also hierdurch gar nicht der Schlange eine eigentliche Speise bestimmet werden, sondern wie von denen, die in der Asche sitzen, gesaget wird, daß sie Asche essen, von denen, die häufige Thränen vergießen, daß sie Thränen trinken Ps. 102, 10.

u. a. m. so wird auch von denen, die mit dem ganzen Leibe, und selbst mit dem Kopfe, an der Erde liegen, gesaget, daß sie Erde oder Staub essen. Es giebt Ausleger, welche auch dieses schon auf den Teufel ziehen wollen. Es ist daher für jetzt nur noch die Frage, ob es auf die natürliche Schlange auch bezogen werden könne. Daß dis eine Eigenschaft der Schlangen sey, auf dem Bauche zu kriechen, ist an sich gewis. Aber die Schwürigkeit, welche man hier finden kan, bestehet darin, ob das, was der Schlange natürlich, und allen Umständen nach schon seit der Schöpfung eigen ist, derselben als eine Strafe auferleget werden könne. Ich mag es indessen nach deutscher oder hebräischer Denkungsart überlegen, so schicket es sich allemal für den Teufel schlecht. Von der Schlange zu behaupten, daß Gott sie schon in seiner Vorhersehung gleich Anfangs zu dieser Strafe eingerichtet habe, ist eben so unmöglich. Wenn man auch überhaupt der ganzen Art von Schlangen eine andere anfängliche Einrichtung zuweilen beylegen wollen, vermöge deren sie aufgerichtet gewesen, oder auf hohen Füßen einhergegangen seyn, so wird auch dieses sich nicht leicht jemand bereden lassen. Wenn wir blos die Worte ihrem natürlichen Inhalt nach ansehen, so enthalten sie nichts anders, als daß

eine

eine besondere Art von Schlangen, (ja vielleicht auch nur diese einzelne Schlange) welche das Vermögen gehabt, sich mit dem vorderen Theile in die Höhe zu richten, und sich auf solche Art zu bewegen, dieses Vermögen verlieren, und sich nicht mehr auf diese Art aufgerichtet bewegen, sondern auch mit ihrem vorderen Theile auf der Erde kriechen solle. Denn von allen Schlangen und dem ganzen Schlangengeschlecht ist hier gar nicht die Rede, sondern blos von der Art derselben, dazu die hier gegenwärtige Schlange gehörete. Aus der Erfahrung ist bekant, daß es solche Arten von Schlangen gebe, welche sich wenigstens noch mit einem Theile ihres oberen Leibes in die Höhe zu richten vermögen, wenn sie auch nicht auf diese Art fortgehen, und es giebt auch solche, welche auf diese Art gehen:

Est etiam ille malus Calabris in saltibus anguis
Squamea conuoluens sublato pectore terga.

Virgilius *Georg.* B. 2. V. 426.

Servius merket dabey an: Id est, erectus, quod ad expressionem serpentis generis posuit. Alii enim repunt toto corpore, alii eriguntur corporis parte. *Lucan.* Et contentus u.s.w.

Vom Basilisken sagt Plinius H. N. B. 8. C. 21.

C. 21. Nec flexu multiplici, nec vt reliquae corpus impellit, sed celsus & erectus in medio incedens. Es ist daher bey dieser Art von Schlangen möglich gewesen, daß sie auf diese Art aufgerichtet gehen können, obgleich so viel gewis seyn mus, daß sie, wenn die Strafe auf die ganze Gattung gegangen, in der folgenden Zeit nicht mehr auf diese Art gehen können, folglich die Art zu bestimmen auch unmöglich werde. Es kan selbst der schädliche Saft der Frucht diese Schwächung des Leibes zur Folge gehabt haben, folglich enthält die Sache nichts unmögliches, und die ganze Beschreibung saget nichts weiter, als sie solle sich nicht mehr aufzurichten vermögen, sondern mit dem ganzen Leibe auf der Erde kriechen. Wenn ich die Worte selbst betrachte, und erst im folgenden die Schlange und ihren Samen gedacht finde, da hier nur von der Schlange allein geredet wird, so sehe ich nicht Grund genug, es auf die ganze Art von Schlangen zu beziehen. Die gedrohete beständige Feindschaft drücket wörtlich ein beständiges feindliches Verhalten eines gegen den andern aus, daß einer den anderen verfolgen solle, wo er Gelegenheit habe. Die Frau wird besonders gedacht, weil sie allein von der Schlange betrogen, Adam aber von der Frau verführet war, und die Frau allein dieses zur Entschuldigung angeführet

hatte,

hatte, obgleich die Männer nicht ausgeschlossen werden, da der Same das männliche so wol als das weibliche Geschlecht begreifet. Denn durch האשה kan man unmöglich, wenn man nicht die offenbarste Partheilichkeit verrathen will, etwas anderes, als die im ganzen Zusammenhange so benante Eva verstehen. Nach dem gewöhnlichsten Gebrauch ist im Worte זרע die Nachkommenschaft überhaupt begriffen, und es wird bey Thieren so wol als Menschen gebrauchet, folglich sind dein und ihr Same, die von dir künftig entstehende Brut von Schlangen, und die künftige von der Eva entstehende Menschen. Es folget die Vorstellung einer höchst giftigen Art von Schlangen daraus, welche den Menschen äusserst gefährlich sind, und daher von Menschen aufs heftigste verabscheuet und verfolget werden, und es ist nichts unmögliches, daß auch selbst der Saft dieser Frucht die Säfte des Leibes der Schlange giftiger machen, und ihre Wuth vermehren können, daher eine beständige Wiedrigkeit zwischen diesen Schlangen und den Menschen auf alle künftige Zeiten, so lange es Schlangen dieser Art und Menschen gebe, verkündiget wird. הוא kan auf זרע gehen, aber es ist auch ausgemacht, daß diese Form in den ältesten Zeiten generis communis gewesen, und besonders in den Büchern Mosis so gebrauchet worden, daher so

häufig,

häufig, wo das Femininum stehen mus, הוא stehet, wenn gleich die Masorethen durch das darunter gesetzte Chirek es היא gelesen wissen wollen. Indessen wird es richtig als ein Masculinum hier betrachtet, wie das folgende Suffixum bey ישופנו lehret, weil es sich nach dem nächsten Nomen richtet, ob es gleich auf die Frau und ihre Kinder, oder das ganze Menschengeschlecht überhaupt gehen mus. שוף wird vom Reiben und Zerreiben auf das Quetschen, Zerquetschen, Zerschmettern und Verwunden angewandt Hiob 9, 17. Das Zerquetschen des Kopfes aber gehet auf die gewöhnliche Zerschlagung der Köpfe der Schlangen, um sie zu tödten, folglich auf die Verfolgung bis zum Tode. Man vergleiche das συντρίβειν ὑπὸ τοὺς πόδας Röm. 16, 20. und πατεῖν ἐπὶ τῶν ὀφέων Ps. 91, 10. Luc. 10, 19. Das Verwunden der Füsse beziehet sich auf die gewöhnliche Art im Grase liegender Schlangen, Menschen unvermerkt an den Füssen zu beissen. Du wirst ihm (weil זרע ein collectives Nomen ist) durch deinen giftigen Bis zu schaden, und ihn dadurch zu tödten suchen.

§. 124.

Es ist bey diesen Versen jetzt die Hauptfrage übrig, welche einer unpartheyischen Untersu-

tersuchung bedarf, ob in diesen Worten etwas mehr, als jetzt erkläret ist, enthalten sey, oder ob dieselbe eine Weissagung auf Christum enthalten. Wenn man die ganze Begebenheit allegorisch erkläret, oder durch die Schlange ein geistliches Wesen, das uneigentlich also genannt werde, allein verstehet, ohne die Gegenwart einer wirklichen Schlange anzunehmen, so kan man diese Ankündigung nicht anders ansehen, denn als eine allegorische Vorstellung der Strafe eines geistlichen Wesens. Da aber vorhin die Unwahrscheinlichkeit dieser Art zu erklären bey einem wesentlichen Stücke einer offenbar eigentlichen Geschichtserzählung behauptet worden: so kan uns eine solche Erklärungsart keine Gründe darbieten, diese göttliche Drohung mystisch oder allegorisch zu verstehen, oder, weil man keinen mystischen Verstand dabey zugiebt, alle Ausdrücke metaphorisch zu nehmen. Es mus also bey dem völlig eigentlichen Wortverstande Gründe geben, warum die Drohung nicht auf die obgedachte Art verstanden werden könne, sondern nothwendig geistlich zu verstehen sey. Ich setze noch voraus, daß, wenn V. 15. nicht auf die natürliche Schlange gehen, sondern eine Strafe des Teufels enthalten soll, auch V. 14. nicht auf jene gehen könne, sondern auf diesen gehen müsse. Denn es ist ungemein willkührlich erkläret, ohne die geringste

ringste Spur im Texte zu haben, die in Einem an das הנחש fortgehende Rede auf zwey Subjecte, und das Suffixum der zweiten Person V. 14. auf die natürliche Schlange V. 15. aber auf den Teufel zu ziehen. Will man aber sagen, die Schlange und der Teufel seyn nur Ein und eben dasselbe Subjekt gewesen, weil der Teufel in der Schlange gestecket habe, so nimt man etwas ganz unerwiesenes und unwahrscheinliches an, und erkläret folglich so willkührlich, als immer möglich ist. Es ist gewis eine falsche Vorstellung, daß der Teufel und die Schlange Eine Person ausgemacht, wie der menschliche Leib und die menschliche Seele, und deshalb das aus der Schlange und dem Teufel zusammen gesetzte Wesen mit einerley Anrede durch du und dein ohne deutliche Unterscheidung dessen, was auf die Schlange und auf den Satan gehe, bezeichnet werden könne. Indessen dünket dis vielen Auslegern zu schwürig zu seyn, daher theilen sie auf die angezeigte Art die Rede, und ziehen V. 14. auf die Schlange, und V. 15. auf den Teufel, von welchem mit metaphorischen Ausdrücken, die von der Schlange erborget worden, allein geredet werden soll. Und in der That würde es sehr unnatürlich seyn; den Teufel verfluchter als alle Thiere des Feldes zu nennen, und seine Strafe durch Kriechen auf dem Bauche auszudrücken.

Indessen müsten wir doch das Harte durch die Erklärung zu mildern suchen, wenn es wichtige und überwiegende Gründe gäbe, alles auf den Teufel zu ziehen. Im N. T. wird diese Stelle nie angeführet, ob gleich auch den Verstand der Stellen des A. T. blos aus den Anführungen im N. T. zu bestimmen aus sonst angeführten Ursachen für bedenklich halte, da eine richtige und überzeugende Erklärung erfordert, daß erst die Stelle des A. T. für sich untersuchet, und alsdenn geurtheilet werde, ob sie auf gleiche Art, als es ihr Verstand im A. T. mit sich bringe, im N. T. angewandt werde. Röm. 16, 20. komt allein die Redensart συντρίβειν ὑπὸ τοὺς πόδας vor, welche aber aus dieser Stelle nicht erborget ist, wo die griechische Uebersetzung τηρεῖν κεφαλήν hat, und es soll hier wenigstens gewis keine Erklärung der mosaischen Stelle geliefert werden. Es komt also bloe auf Gründe im Texte an. Wir wollen die Hauptgründe von beyden Seiten einander entgegen setzen, warum es eine Drohung für den Teufel seyn müsse, und folglich eine Weissagung von der Besiegung des Teufels durch Christum, wie man uneigentlich die Aufhebung des durch die Verführung vom Teufel unter den Menschen angerichteten Unglücks nennet, und warum man es dafür zu halten nicht berechtiget sey. Doch mus erst kurz die Erklärung selbst angeführet

werden, welche am natürlichsten entstehet, wenn man V. 15. auf die erste Art verstehet. Hier ist bekant, daß durch den Weibessamen Christus verstanden werde, folglich ist der Ausdruck Same blos von einem einzelnen Nachkommen zu verstehen, und daß er ein Nachkomme des Weibes genant wird, hat wahrscheinlicher seine Beziehung darauf, weil das Weib allein durch die Schlange verführet worden, als daß auf die Geburt Christi von einem Weibe ohne Zuthun eines Mannes gesehen werden solte. Denn es kan doch wol schwerlich geläugnet werden, daß durch das Weib Eva verstanden werden müsse, und die h. S. beschreibet Christum mehr als einen Nachkommen oder Samen Adams als der Eva. Durch den Samen der Schlange verstehet man folglich den Samen oder die Kinder des Teufels, und hier findet man die grösie Schwürigkeit. Denn da die Teufel sich nicht durch Zeugung vermehren, so verstehet man entweder durch den Teufel das Haupt der bösen Geister, und durch seine Kinder die übrige böse Engel, welche sonst Engel des Satans genant werden. In diesem Falle entstehet der Verstand: Ich will Feindschaft setzen zwischen der Eva und dem Haupte der Teufel, und zwischen ihrem Nachkommen, Christo, und den übrigen bösen Geistern. Oder man verstehet durch die Kinder des Teufels

alle

alle gottlose Menschen, welche im N. T. zuweilen τέκνα, obgleich nicht σπέρμα des Satans, genant werden. Dis aber findet doch noch wol weniger in einer Verheissung für die Menschen Statt, da alsdenn der Verstand seyn würde: Ich will Feindschaft setzen zwischen der Eva und dem Satan, und zwischen Christo und denen künftigen Menschen, welche in der Gottlosigkeit dem Satan ähnlich seyn werden. Das Zerquetschen des Kopfes des Satans soll die Besiegung desselben von Christo oder die Aufhebung des durch ihn unter den Menschen angerichteten Unglücks von demselben seyn, so als ein Tödten des Satans beschrieben werden mus. Der Fersenstich, welchen der Satan Christo beybringen soll, mus der Kreuzestod Christi seyn, welchen Christus glücklich überwinden, und zu einem neuen und weit herlicheren Leben auferstehen soll. Die Erklärung bleibet so lange ganz wilkührlich, als nicht die exegetische Gründe derselben angegeben werden. Anfangs hat man an solche Gründe weniger gedacht, bis anderweitige Erklärungen und Wiedersprüche gegen jene Auslegung diese nothwendig gemacht haben. Sie können gänzlich unpartheiisch geprüfet werden. Denn es hat nicht die geringste Folge für irgend einen theologischen Lehrsatz, die Stelle mag von Christo handeln, oder nicht. Im N. T. ist

sie nicht angeführet, Weissagungen von Christo bleiben im A. T. in grosser Anzahl übrig, und weit wichtigere, als diese ist, wenn sie auch nicht von Christo handelt. Ich habe daher auch bey Auslegern und Theologen auf die Gründe der Wichtigkeit dieser Erklärung geachtet, finde aber keine andere, als es sey das Prorevangelium, so nichts entscheidet, sondern erwiesen werden soll, und das erste Evangelium ist nicht wichtiger, als die zweite und dritte Verheissung von Christo. Es werde den Menschen aller Trost gegen das durch den Teufel im Fall angerichtete Unglück geraubet. Wir danken aber Gott mit Recht, daß wir deutlichere Stellen zu unserem Troste haben, und wir würden für das weit hellere Licht, so uns Gott gegeben hat, sehr undankbar seyn, wenn wir glauben wolten, daß unser ganzer Trost auf dieser einigen dunkeln Stelle beruhe. Es werde den ersten Menschen das Evangelium geraubet, und sie hätten keine Hofnung der Vergebung der Sünden gehabt, wenn sie ihnen nicht in diesem göttlichen Ausspruch ertheilet worden. Ob diese Folge richtig sey, wird sich weiter unten zeigen, es ist aber eigentlich nur von der Wichtigkeit dieser Stelle für uns und für unsere Theologie die Frage. Wie Gott übrigens die ersten Menschen zur Seligkeit geführet, und wie er ihnen die Heilsordnung gelehret habe, bleibet allemal für

uns

uns nur eine Nebenfrage, welche ich hernach untersuchen werde. Die vornehmste Gründe sind 1) daß eine Vorstellung der Feindschaft zwischen natürlichen Schlangen und den Menschen für eine solche Rede alzu unerheblich sey. Dieser Grund möchte wol wenig entscheiden, da der Ausleger nicht zu fragen hat, wovon Gott seiner Einsicht nach hätte reden sollen, sondern wovon er wirklich rede. Unnatürlicher könte es wenigstens nicht genant werden, wenn Gott die beständige Feindschaft zwischen den Schlangen und Menschen gedenket, als wenn er das Kriechen der Schlangen auf der Erde gedenket. 2) Daß Menschen auch in einer solchen Antipathie mit anderen Thieren stehen. Auch dieses bleibet wahr, wenn es nur auch bey den Schlangen seine Richtigkeit behält. 3) Der Teufel würde sonst ganz ungestraft geblieben seyn. Dis folget daraus noch nicht, wenn es ihm an dieser Stelle nicht angekündiget worden, und wir wissen es aus anderen Stellen zur Genüge, daß der Teufel wirklich seine Strafe empfangen habe. Hier ist aber nur die Frage, ob dis an dieser Stelle stehe, und wenn Eva nichts von dem unsichtbaren Teufel gewust hat, und blos die sichtbare Dinge in der göttlichen Rede berühret werden, wie kan diese Folge als richtig zugegeben werden? Wir wissen gewis, daß die Menschen durch die Sünde ewige Strafen

verdienen, und gleichwohl heisset, mit Schmerzen Kinder gebähren, im Schweis seines Angesichts sein Brodt essen, wieder zur Erde werden, woraus man genommen ist, nicht, ewig verdamt werden. Es wird also von den ewigen Strafen kein Wort gedacht, obgleich deshalb nicht folget, daß jene Redensarten davon nothwendig erkläret werden müssen. Ich finde hin und wieder noch Gründe, aber von noch weit geringerer Erheblichkeit, als die angeführte sind, und Gründe müssen hier allein die Sache ausmachen, nicht die Zahl und das Ansehen der Ausleger. Auf der andern Seite lässet sich anführen, daß V. 14. und 15. auf einerley Subjekt gehen, und dennoch V. 14. nicht auf den Teufel gehen könne, wie die besten Ausleger erkennen, daß hier so gut als V. 14. alle Redensarten von den Schlangen hergenommen seyn, so am wenigsten Statt gefunden hätte, wenn ohne ausdrückliche Bestimmung eines neuen Subjekts der Anrede dennoch von einem andern Subjekt als V. 14. geredet werden solte, daß die Benennung des Samens des Teufels von den bösen Geistern ganz ungewöhnlich sey, daß deutlich eine Feindschaft zwischen dem Weibe und dieser, und den künftigen Schlangen und den künftigen Menschen bestimmet werde, da keine Feindschaft zwischen der Eva und dem Satan, und zwischen Christo und den

übrigen

übrigen bösen Geistern behauptet werden kan, daß die Feindschaft zwischen der Schlange und dem Weibe unmöglich ein Krieg und eine Besiegung des Teufels seyn kan, wenn sie es gleich zwischen ihrem Samen und dem Teufel seyn solte, und daß eine Weißagung, welche von etwas anderem handeln soll, als wovon im Zusammenhange die Rede ist, starke Gründe im Texte, oder in der Sache selbst dafür enthalten müsse, welche hier gänzlich mangeln. Nach den Auslegungsregeln, welchen wir sonst folgen, haben bis jetzt noch die letzte Gründe das Uebergewicht, sie könten aber vieles verlieren, wenn nur stärkere Gründe für die Auslegung von Christo angegeben würden, als bisher angeführet worden. Ich befinde mich daher zwar im Stande, das nachzusagen, was von anderen über diese Stelle gesaget worden, gestehe aber gerne meine Schwäche, wenn ich anderen eine völlige Ueberzeugung, daß in diesen Worten die erste Weißagung von Christo enthalten sey, durch Gründe, welche mir selbst ein Genüge thäten, verschaffen solte, daher ich willig diese Bemühung anderen überlassen will. Ich mus nur noch das einige berühren, daß die Frage noch dabey entstehe, wozu diese Verheißung den ersten Menschen dienen sollen. Solte sie blos eine algemeine Hofnung bey ihnen erwecken, daß Gott sich

ihrer annehmen, und sie mit seinen Strafen verschonen werde, so konte diese auf nichts anderem gegründet seyn, als weil Gott seinen Unwillen gegen die Ursachen ihres Unglücks bewies, und kanten sie den unsichtbaren Teufel nicht, so wurde diese algemeine Hofnung durch die Strafen der sichtbaren Ursach erhalten. Daher konte diese algemeine Absicht auch erreichet werden, wenn die Worte auch auf die natürliche Schlange gehen. Solten sie einen völligeren Unterricht von einem künftigen Nachkommen, welcher ihr Erlöser werden solte, dadurch erhalten, so musten ihnen die Worte erst erkläret werden, zumal wenn eine wirkliche Schlange sichtbar zugegen gewesen war, auf welche sie alles am natürlichsten würden bezogen haben. Wenn also die Wichtigkeit dieser Erklärung darauf beruhet, daß wir daraus von den Kentnissen der ersten Menschen von einem künftigen Erlöser unterrichtet werden: so erhalten wir dieses nicht, weil wir von der ihnen darüber ertheilten Erklärung nichts wissen. Ich weis daher auch nichts dabey zu gedenken, wenn einige Ausleger sich damit helfen, daß Gott sich nach ihren damals noch kindischen Begriffen in diesen Worten gerichtet habe. Denn wenn dis blos sagen soll, er habe ihnen nur eine algemeine Hofnung der Erlösung ohne bestimte Begriffe damit machen

wollen,

wollen, so konte dis geschehen, wenn auch die Worte auf die natürliche Schlange gingen. Soll es aber sagen, daß sie sich in solchen sinlichen und uneigentlichen Worten leichter einen Begrif von einem Erlöser machen können, so gestehe ich, daß für Kinder und Leute von kindischer Denkungsart mir dis gerade der verkehrte Weg zu seyn scheine. Will ich ihnen recht grobe und falsche Begrifse beybringen, so mus ich so mit ihnen reden, sonst mus ich mich so eigentlicher Worte zu bedienen suchen, als möglich ist. Es würde aber dieses alles unerheblich seyn, und es müste nur eine hinzugekommene deutlichere Erklärung Gottes angenommen werden, wenn man einen recht hinlänglichen Beweis führen könte, daß diese Worte nothwendig von Christo erkläret werden müsten, und nicht anders erkläret werden könten. Es ist dis eine Sache, welche bisher noch nicht so geleistet ist, wie man es wünschen kan, und die für einen Theologen ein sehr würdiger Stof zu einer neuen Abhandlung seyn würde. Ich gestehe nur, daß ich diese Bemühung anzuwenden nicht vermöge, und bediene mich daher der Ungewisheit wegen dieser Stelle so wenig in dogmatischen Beweisen, als in historischen Untersuchungen des successiven Wachsthums der Kentnisse von Chri-

sto im A. T. um die Sache unentschieden zu lassen.

§. 125.

Es kan noch die Frage aufgeworfen werden, ob es nicht noch andere Spuren gebe, daß alsbald nach dem Falle eine Versicherung ihrer Erlösung und der darauf gegründeten Vergebung der Sünden den Menschen ertheilet worden, und ich glaube, daß diese allerdings in der göttlichen Verordnung der Opfer gegeben sey. Ich will hier nicht von den entfernteren Spuren derselben in diesem bezeugten göttlichen Unwillen auf die Ursachen des menschlichen Unglücks reden, wodurch Gott den Menschen Hofnung gemacht, daß er sich ihrer annehmen werde, auch nicht von der Hofnung, welche die Erhaltung ihres Lebens und die göttliche Vorsorge für dasselbe ihnen verschafte, da er auch für die Erleichterung ihres Unglücks durch eine und die andere Verfügung sorgete, welche Beweise der fortgehenden göttlichen Absicht auf das Beste der Menschen waren. Nur die Opfer scheinen mir gewis nicht ohne ausdrückliche göttliche Verordnung auf der Erde entstanden, und so algemein geworden zu seyn, als sie wirklich nachmals auf der Erde gewesen sind. Die erste Begebenheit, welche Moses nach

dieser

dieser Geschichte des Falls erzählet, lehret bereits, daß die Opfer schon bey den ersten Kindern Adams als ein wesentliches Stück des Gottesdienstes betrachtet worden, und daß Gott dieselbe auf diese Art angenommen habe. Die Sache selbst machet es ungemein glaublich, daß Gott selbst die Opfer verordnet habe. Mit keinem Scheine lässet es sich als ein Grundsatz der Vernunft vertheidigen, daß Gott ein Dienst mit Fleische oder anderen Speisen, die ihm zur Ehre verbrant werden solten, geleistet werden könne. Auch die schwächste menschliche Begriffe von Gott ließen Menschen gerade auf diese Art der göttlichen Verehrung nicht verfallen. Nach den Menschen pflegete man sich Gott zu bilden, wenn man schwache Begriffe von demselben hegete, aber nie hat man das für einen Menschen angenehmen Dienst halten können, ihm zu Ehren Thiere zu schlachten, und zum Theil oder ganz zu verbrennen. Es ließe sich hiervon vieles sagen, so aber von anderen ausführlicher gesaget ist, und meiner Absicht wegen hier nicht wiederholet werden darf. Ich bleibe nur bey dem stehen, was aus der h. S. selbst muthmaßlich geschlossen werden kan. Das Ansehen der Opfer Abels C. 4, 4. ist nichts anderes nach der hebräischen Art zu reden, als die Annehmung derselben, als eines

nes wirklichen Gottesdienstes, wie sonst רצה gebrauchet wird, und dieses bestehet in der Ertheilung des göttlichen Segens um seines Dienstes willen. Daher folget daraus, daß er um der Opfer willen göttlichen Segen zu erwarten sich berechtiget gehalten, welches auch selbst der Unwille Cains beweiset, der durch seine Opfer eben diesen göttlichen Segen erhalten zu müssen glaubete, welches ohne göttliche Verheißung eines solchen Segens auf die Opfer nicht Statt fand. Denn eine bloße nach eigenem Wilkühr ersonnene Handlung war nicht im Stande, die Meinung eines Unrechts, so ihm geschehe, beym Cain zu veranlassen. Auf gleiche Art ging der Opferdienst bey allen folgenden Verehrern Gottes fort. Denn an sich heißet zwar התהלך חתהלך את אלהים, wie התהלך לפני יהוה beym Henoch C. 5, 22. 24. überhaupt nur einen beständigen Gottesdienst verrichten, es gehet aber doch den Umständen nach auf einen besonders feyerlichen Gottesdienst, dabey Henoch allen Umständen nach die Person des Priesters vorgestellet, welches zur Erhaltung des wahren Gottesdienstes auf der Erde gereichete, und daher Gott so wohl gefiel, daß er ihm eine ganz außerordentliche Vergeltung ertheilete. Vergleichet man indessen dieses mit den vorhergehenden und nachmaligen nächsten Spuren der Art, wie man

Gott

Gott gedienet, so ist auch dieses ein feyerlicher Opferdienst gewesen. Auch das Anrufen des Namens Gottes C. 4, 26. ist eine gewöhnliche Benennung der gesamten Verehrung Gottes oder des Gottesdienstes, und drücket ebenfals allen Umständen nach einen Opferdienst aus, indem dergleichen feyerliche Art des Gottesdienstes sonst auf diese Art ausgedrücket wird. Es wird daher höchst wahrscheinlich, daß man dieses als die von Gott erforderte Art, wie ihm gedienet werden solle, betrachtet habe, so eine Kentnis göttlicher Vorschriften davon voraussetzet. So erkläret auch Paulus diesen Gottesdienst. Er behält bey dem Gottesdienst Henochs Hebr. 11, 5. 6. das εὐαρεστῆν bey, so nach dem Gebrauch bey den griechischen Juden, einen Gottesdienst לרצון (δεκτὸν und εἰς εὐδοκίαν) verrichten, bedeutet, und dis erfordert eine Verrichtung des Gottesdienstes nach der göttlichen Vorschrift. Es setzet also auch Paulus einen vorhandenen göttlichen Befehl zu opfern voraus. Er schließet ferner, daß bey einem solchen Gottesdienste ein gewisser Glaube erfordert werde, daß Gott denselben vergelte, und dieser Glaube setzet nach seiner Erklärung göttliche Verheißungen voraus, auf welche man sich zuversichtlich göttliche Vergeltung seines Dienstes verspricht. Er behauptet folglich, daß auch mit jenem

Opfer:

Opferdienste Verheißungen verbunden gewesen, folglich Verheißungen des göttlichen Segens, welcher die Vergebung der Sünden oder Freiheit von den Strafen unumgänglich vorausseßet. Es komt noch dazu, doß schon vor der Sündfluth der Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren, so nicht sowol auf die menschliche Speisen, als auf den Gebrauch zum Opferdienste sich beziehen konte, Statt gefunden 1 B. Mos. 7, 2. welcher schwerlich blos ein von Menschen erdachter Unterschied seyn konte, sondern wahrscheinlich mit der göttlichen Verordnung der Opfer verbunden gewesen. Hat es hiermit seine Richtigkeit, so hat Gott bald nach dem Falle die Opfer verordnet, und die Opfer würden ohne göttliche Erklärung und Verheißung ein eiteler und gänzlich vergeblicher Gottesdienst gewesen seyn. Daher ist hiermit unstreitig die göttliche Verheißung, daß Gott den Menschen ihre Sünden vergeben, und sie von neuem seines Segens würdigen wolle, verbunden gewesen. Ob Gott ihnen zugleich die Art genauer erkläret, daß einer ihrer Nachkommen die verdiente menschliche Strafen ertragen, und dadurch den Menschen Vergebung der Sünden verschaffen solle, ist dadurch noch nicht entschieden. Für ihren Glauben war jene Verheißung genug, wenn gleich die besondere Art, wie sie Vergebung der Sün-

den

den erhielten, ihnen noch unbekant blieb. Denn diese hatte ihre große Absicht auf das Ganze, und benahm Gott gar die Gewalt nicht, den Menschen die Versicherung ihrer Vergebung zu ertheilen, ohne ihnen das Mittel, dessen er sich hierbey zum Besten des Ganzen bedienen wolte, deutlich zu lehren. Die ganze Art Gottes, wie er dis Mittel kund gemacht, lässet uns auch ganz wohl erwarten, daß Gott damals dis Mittel noch nicht deutlicher gelehret, als durch eine algemeine Hofnung, daß er durch ein außerordentliches Mittel zur Aufhebung der menschlichen Strafen Anstalt machen werde, davon den Menschen die Opfer bis dahin die beständige Erinnerung und gleichsam das sinliche Unterpfand seyn solten. Dem Abraham hingegen machte er kund, daß solches Mittel des algemeinen Segens für die Menschen durch einen Menschen aus seinen Nachkommen verschaffet werden solte. Es war auch der damaligen Art Gottes, mit den Menschen zu verfahren, völlig gemäs, daß er noch nicht anders, als mit sinlichen Erinnerungsmitteln lehrete, so er bey solchen Hauptwahrheiten noch lange nachher gethan, daher ist nicht so glaublich, daß er durch eine solche dunkele blos wörtliche Verheißung die erste Versicherung einer Erlösung gegeben habe, als daß er solches durch Verordnung

der

der Opfer, als sinlicher Erinnerungsmittel so wol der Möglichkeit der Vergebung der Sünden in den Sünd- und Versöhnopfern, als auch des wirklich fortgehenden göttlichen Segens für die Menschen in den Dankopfern gethan habe. Es ist schon vielfach bemerket worden, daß wahrscheinlich die zur Bekleidung der Menschen geschlachtete Thiere zu Opfern gebrauchet worden, bey deren Gelegenheit Gott den Menschen die abgezogene Felle derselben zu Kleidern gebrauchen gelehret. Moses saget ausdrücklich, Gott habe dieses Mittel den Menschen an die Hand gegeben, statt der von ihnen selbst erfundenen Umwindung des Leibes mit Feigenlaube, und es war an sich das natürlichste, wenn Menschen bereits Thiere geschlachtet, und Thierfelle abgezogen hatten. Daher sind auch unstreitig die rohe Thierfelle die älteste Bekleidungen der Menschen geworden, wie von anderen weitläufig erwiesen ist. Aber damals hatten wol die Menschen noch kein Thier geschlachtet, und keinem das Fell abgezogen. Gott befahl ihnen folglich dieses, und lehrete sie die Mittel, es abzuziehen, um die Felle zur Kleidung zu gebrauchen. Es musten zwey Thiere zur Kleidung für zwey Menschen seyn, und zwar größere Thiere, aber auch zahme von menschlicher Zucht und Wartung, folglich wahrscheinlich Rinder,

und

und eben diese waren die gröste Arten der Opferthiere. Wozu wurde nun das Fleisch angewandt? Menschen aßen allen Umständen nach noch kein Fleisch, und zwey Kinder für zwey Menschen, welche noch dazu keine Zubereitung des Fleisches zur Aufbehaltung kanten, konten ohne dis zur Speise nicht dienen. Solte also das Fleisch nur zum Verfaulen hingeworfen werden? Auch dis ist wol nicht wahrscheinlich. An dem geschlachteten Thiere sahen sie also den Tod eines lebendigen Geschöpfs, welcher ihrem eigenen ihnen angekündigten Tode ähnlich war, und wenn dieses Gott durch einen Blitz anzünden, und vom Feuer verzehren lies, so hatten sie die ganze Idee der Opfer. Ich halte es daher gar nicht für unwahrscheinlich, daß bey dieser Gelegenheit die Opfer von Gott verordnet, und dabey den Menschen die erste Verheißung der Erlösung vom Tode oder der Vergebung der Sünde ertheilet worden. Daher wenn auch jene Verheißung von der Feindschaft zwischen dem Weibe und der Schlange wegfallen solte, würde dennoch eine Kentnis der Vergebung der Sünden um einer von Gott zu veranstaltenden Versöhnung willen übrig bleiben, obgleich die Sache, weil sie nicht die Gewißheit der Versöhnung selbst, sondern blos die Geschichte der succeßiven Kundmachung derselben betrift, al-

lemal für unsere Theologie eine Nebensache bleiben würde. Aus jenem frühen Ursprung der Opfer ist auch ohne Zweifel die sehr weite Ausbreitung des Opferdienstes auf der Erde herzuleiten, welcher allemal auch den Heiden ein Bekentnis, daß sie Sünder wären, einer götlichen Vergebung bedürften, und sich zu derselben Hofnung machen könten, geblieben ist.

§. 126.

Ich mus kurz noch die übrige götliche Strafen erläutern, so den Menschen in der obigen Stelle angekündiget worden. Sie gehören alle nur zu denen auf den Fall folgenden beschwerlichen Umständen des irdischen Lebens. Der Frau werden schmerzliche Umstände bey der Schwangerschaft und bey der Geburt verkündiget, wobey die Worte selbst aus leichten hebräischen Ausdrücken bestehen. An sich ist es aus der ganzen mosaischen Erzählung zu schließen, daß bis dahin Eva keine Kinder geboren habe, und nun stelle man sich ein vierzigjähriges Leben solcher Menschen, die bereits erwachsen in die Welt kamen, ohne die geringste Vermehrung des Geschlechts vor, um zu urtheilen, ob es wahrscheinlich sey, da Gott zur Vermehrung und Bevölkerung der Erde die Menschen

schen gleich Anfangs bestimmet hatte. Indessen ist doch dieses noch bey sehr neuen Schriftstellern angenommen. Es ist wahr, daß die Natur der Frau und die Art der Fortpflanzung durch den Fall nicht verändert werden können. Es lehret auch die Erfahrung, daß bis jetzt noch manche Geburten sehr leicht, andere hingegen weit schwerer und schmerzlicher seyn, und mit einiger Beschwerde hat natürlich jederzeit Schwangerschaft und Geburt verbunden seyn müssen. Betrachte ich die mosaische Worte, so sehe ich auch auf der einen Seite keinen Grund, warum ich es in Zweifel ziehen solte, daß ohne den Fall einige Beschwerde damit verbunden seyn müssen, da blos der Eva sehr große Beschwerden und empfindliche Schmerzen angekündiget werden. Auf der anderen Seite fehlet es ordentlich an einem hinlänglichen Beweise, daß dieses eine algemeine Strafe für alle Personen weiblichen Geschlechts seyn sollen. Warum kan nicht Eva insbesondere sich schwerere Geburten zugezogen haben? Es ist nichts unmögliches, da wir die Natur der verbotenen Frucht gar nicht kennen, daß sie sich selbst an ihrem Leibe durch dieselbe geschwächet, und sich durch einen kranken Leib die Schwangerschaft und Geburt beschwerlicher gemacht habe, wenn es gleich unter ihren Töchtern leichtere und

schwerere Geburten anderer natürlicher Ursachen wegen geben können. Auch Adams Beschwerden sind nicht algemeine Strafen aller von ihm abstammenden Menschen geworden, und bey der Strafe der Schlange wird deutlich unterschieden, was sie selbst ihre ganze Lebenszeit hindurch ertragen, und was ihr mit ihrer ganzen künftigen Brut gemein seyn solle. Dergleichen Unterscheidung findet sich bey den Strafen der Menschen gar nicht, daher ist kein weiterer Grund vorhanden, als sie auf ihre Personen zu beziehen. Ich habe nicht nötig, bey dieser der Frau angekündigten Strafe die einzelne Worte zu erläutern. Ich bemerke daher nur noch, daß der letzte Theil des Verses offenbar in Beziehung auf den ersten stehe, und beyde Redensarten אל אישך תשוקתך und והוא ימשל בך auf gleiche Art, als C. 4, 7. einerley Sache ausdrücken, nämlich hier die Nothwendigkeit, sich nach dem Willen des Mannes in Absicht der ehelichen Beywohnung aller Beschwerden der Schwangerschaft und Geburt ohnerachtet zu bequemen.

Die dem Adam angekündigte Strafe komt darauf an, daß Gott den bisher erfahrenen Segen der Erde entziehen wolle, so durch die Verwüstung jener gesegneten Gegend,

gend, in welcher er bisher gewohnet, vermittelst schrecklicher Ungewitter und Entzündungen unstreitig geschehen ist, wie man zuverläßig aus V. 24. schließen kan. Adam wurde eben hierdurch auch genötiget, diese Gegenden zu verlassen, weil ihm härtere Arbeit dienlich, und das bisher geführte vergnügte Leben, und besonders der Genus mancher in dieser Gegend wachsenden Früchte, bey seinem jetzigen Zustande schädlich war. Dis alles lehret sehr deutlich die folgende mosaische Erzählung, welche ich blos, wie ich sie verstehe, in einer freyeren Uebersetzung mit einigen eingeschalteten Erklärungen der Kürze wegen beyfüge:

V. 22. „Gott sprach (oder folgende Ursachen veranlaßten ihn): Adam hat „von dem Baum der Unterscheidung „des Guten und Bösen gegessen, um „den Vortheil zu erhalten, daß er, „wie wir selbst, Gutes und Böses „unterscheiden könte, (ohne weiteren „Unterricht zu bedürfen, oder er hat „den augenscheinlichsten Ungehorsam „bewiesen). Nun ist es ihm auch „nicht dienlich, ferner die Frucht des „Lebensbaums zu genießen, in Hof„nung, auf beständig sein Leben zu „erhalten, (weil nicht nur der Tod

„eine Strafe seyn mus, sondern auch „zur Wiederherstellung des ihm zu„gedachten Glücks auf gleiche Art, „als eine beschwerlichere und lästigere „irdische Lebensart, unentbehrlich ist).

v. 23. „Daher machte Gott Anstalt, daß „er die bisher bewohnte gesegnete „Gegend verlassen muste, um sich „durch mühsame Bestellung der Er„de, aus welcher selbst sein irdischer „Leib gebildet war, die Erhaltungs„mittel für sein irdisches Leben zu ver„schaffen. Er nötigte ihn daher zur

v. 24. „Verlassung dieser Gegend, weil er „anhaltende furchtbare Gewitter mit „schrecklichen Blitzen, welche auf der „Morgenseite dieses Gartens in Eden, „wo sich der Lebensbaum befand, ein„schlugen und verwüsteten, entste„hen lies, um den Menschen den „weiteren Genus dieses Baums zu „verwehren.“

Ohne mich in ausführlichere Erklärung der einzelnen Worte einzulassen, bemerke nur noch das einige von dem Baume des Lebens, daß natürlich in der ersten Zeit der Welt auch das menschliche Leben nicht blos durch allerley liebliche Baumfrüchte unterhalten werden konte, sondern etwas nahrhafteres

zur

zur Erhaltung bedurfte, dergleichen unser Brodt ist, und welches sich nachmals die Menschen selbst durch Aufsuchen der Güter der Erde und durch ihrer Hände Arbeit verschaffen musten. Dergleichen hatte ihnen bisher vermuthlich dieser Baum von selbst getragen, und wenn wir auf die ältere Lebensart der Menschen Acht geben, hatte er ihnen eine Frucht von der Art der Eicheln oder Castanien, obgleich von einer vorzüglicheren Art, dergleichen bey älteren und neueren Schriftstellern bekant sind, dargereichet. Er kan dabey dennoch eine besondere stärkende Kraft gehabt haben, welche das Leben, wenn der Mensch ohne Tod in ein anderes Leben versetzet werden solte, beständig munter und frisch zu erhalten, im Stande gewesen. In dieser Betrachtung konte er um so mehr schlechtweg der Lebensbaum genant werden, und es ist desto leichter einzusehen, warum ihn diese Nachricht nebst dem durch den Fall merkwürdigen Baume unter allen übrigen Bäumen vorzüglich erwähnet habe, und um so weniger kan alsdenn der C. 2, 9. mit diesem Baume zugleich unter allen herlichen Bäumen des Paradieses erwähnte Baum der Unterscheidung des Guten und Bösen ein allegorischer Baum, und folglich die ganze Geschichte des Falls eine bloße Allegorie seyn. Hier saget Moses nichts weiter, als, da der

Mensch bisher sein Leben ohne Bemühung vermittelst der Frucht dieses Baums erhalten, und so gestärket, daß er keinen Tod zu befürchten gehabt, so habe Gott es für dienlich erachtet, daß es ihm künftig saurer würde, sein Leben zu erhalten, und ihn daher genötiget, auf eine andere Art eine seinem Leibe zuträgliche Nahrung zu suchen. Deshalb habe er in dieser Gegend Entzündungen durch Gewitter veranlasset, welche nicht nur dem Menschen seine bisherige Nahrung von diesem Baume entzogen, sondern ihn auch durch ihre Schrecklichkeit genötiget, die ganze schöne Gegend, in welcher er bisher gewohnet, zu verlassen. Das hierbey angenommene historische von der Beschaffenheit des Lebensbaums und von den Verwüstungen durch Gewitter ließe sich noch durch die Vergleichung der Nachrichten von solchen Früchten, die in den ältesten Zeiten zur nahrhaftesten Speise gebrauchet worden, und von der Beschaffenheit der Gegenden, in welchen ohngefähr das Paradies gelegen haben mus, erläutern, wenn es nicht zu weit von den theologischen Untersuchungen abführete. Hier will ich es nur gebrauchen, die dem Adam angekündigte Strafe zu erläutern. Der Segen der Erde ist der Reichthum und Ueberflus an Früchten, welche den Menschen

zur

zur Speise dienen, und der Fluch eines Landes ist die Unfruchtbarkeit desselben an solchen Früchten, nach den gewöhnlichen Ausdrücken von beyden bey den Hebräern. Dem Adam war also die Erde verflucht, wenn er mit saurer Mühe und Arbeit kaum die nothdürftigste Erhaltungsmittel von derselben zu ziehen im Stande war, und so erkläret es auch hier die göttliche Drohung: Deinen Unterhalt solst du mit der schwersten Arbeit dir von der Erde verschaffen, so lange du auf derselben lebest. Den morgenländischen Aeckern sind besonders die wucherende Dornen von mehreren Arten beschwerlich, und wo sie sind, breiten sie sich in kurzem dergestalt aus, daß, wenn die Aecker nicht von Zeit zu Zeit ganz ausgebrant werden, auf denselben gar nichts mehr von nüßlichen Gewächsen aufkommen kan. Dieser Umstand mus solchen, welche auch von den Anmerkungen neuerer Reisenden nichts wissen, und nur mit Verstande das A. T. gelesen haben, bekant genug seyn. Soll das Feld nicht den gänzlichen Fluch erfahren, mus es gereiniget werden, daraus es bey den Hebräern zum Sprüchwort geworden: בֵּירוּ לָכֶם נִיר וְאַל תִּזְרְעוּ אֶל קוֹצִים. Daher komt die Drohung Gottes darauf an: Bisher hast du ohne saure Mühe deine Lebensmittel von der Erde erhalten,

weil dir alles von selbst in die Hände gewachsen ist. Künftig soll es dir nicht mehr so leicht werden. In einem Lande, das dir nicht so reichlich die Früchte darbietet, solst du sie dir mit Mühe zu verschaffen suchen. In solchen Arbeiten unerfahren soll es dir äußerst sauer werden, hinlänglichen Vorrath davon zu erhalten, und wenn du meinest, auf einem Felde nutzbare Gewächse zu finden, so wird es, ehe du es dich versiehest, von Dornen verwildert seyn, die alle deine Hofnung vereiteln. Dis wird dich zu neuer Arbeit nötigen, um andere Lebensmittel zu suchen, weil die Gewächse des Feldes deine ordentliche Speise seyn müssen. Anfangs suchte man daher allerley Kräuter und Wurzeln, man lernete gewisse Arten als vorzüglich kennen, auf deren Erhaltung man Mühe wandte, und hier vereitelte oft die Ausbreitung der Dornen, welche man noch nicht zu vertilgen verstand, alle Arbeit. Und so brachte Adam seine ganze irdische Lebenszeit hin, und lies sich es mit Wartung der Erde sauer werden, bis man ihn selbst wieder in die von ihm so sorgfältig gebauete Erde legte, und sein Leib wieder in den Staub verwandelt wurde, aus welchem die Erde selbst bestand. Harte Arbeit des Leibes und beständige mühsame Beschäftigung fand Gott dem Menschen bey seinem damaligen Zustande höchst nütz-

lich,

lich, um den Ausschweifungen seiner Lüste dadurch einen Zügel anzulegen, folglich als eine heilsame Arzeney für den zerrütteten Menschen. Um diese Strafe wirklich zu volziehen, muste jetzt jene Vertreibung aus der Gegend des Paradieses erfolgen. Siehet man nun diese ganze Verbindung an, so findet sich auch hier keine algemeine Drohung der Strafe für das ganze menschliche Geschlecht, sondern blos für die Person Adams, auf dessen Umstände auch mit den Worten allein gesehen wird. Ein mühseliges irdisches Leben solte er führen, von welchem endlich der Tod der Ausgang seyn solte.

§. 127.

Wenn wir aus dieser mosaischen Erzählung des Falls die wahre Beschaffenheit desselben schließen sollen, so ist sie von folgender Art:

1) Bey einem irdischen Menschen musten nothwendig Vernunft und sinliche Kräfte vereiniget seyn, folglich konten die sinliche Begierden nicht fehlen. Seine gröste Gefahr war dabey, daß die sinliche Lüste ausschweifend werden, und die Herrschaft über die Vernunft erhalten konten, welches die Quelle der unvernünftigsten Werke wurde.

Dieses

Dieses aber zu vermeiden, hatte der Mensch durch die volkommene Stärke seiner Vernunft und die völlige Ordnung seiner Seelenkräfte hinlängliches Vermögen. Er war aber im Gebrauch dieses Vermögens nachläßig, und regierete die sich regende sinliche Lüste nicht gebührend, wie es einem vernünftigen Erkentnis gemäs war, welches endlich dahin ausschlug, daß er auch den grösten Beweis dieser seiner Nachläßigkeit in dem von Gott zum Beweise bestimten augenscheinlichen Zeichen seines Falls gab, wodurch auch eine desto schnellere Veränderung und gänzliche Zerrüttung bey ihm vorging, weil wahrscheinlich auch die Säfte der verbotenen Frucht seinen Leib in Absicht seiner Säfte und ihrer Bewegung zu zerrütten, und die Reizbarkeit der sinlichen Lüste dadurch zu vermehren im Stande waren.

2) Die unmittelbare Folgen dieser Handlung waren die stärkste Regungen heftiger sinlicher Lüste, wie die gleich folgende Scham beweiset, und eben deshalb setzte Gott lauter diesen Ausschweifungen entgegen gesetzte Mittel zur Strafe, harte Schmerzen für den Leib bey der eigentlichen Absicht und Bestimmung der Frau, schwere Handarbeit für den Mann, so eine wahre Wohlthat war, und der leibliche Tod selbst wurde nötig,

wenn

wenn eine gänzliche Wiederherstellung des zerrütteten Körpers entstehen solte.

3) Die Ursach des Falls war nicht die Gegenwart sinlicher Begierden bey dem Menschen, welche im irdischen Leben nicht fehlen konten, auch nicht die Unzulänglichkeit des Vermögens, sie in ihrer gebührenden Ordnung und Schranken zu erhalten, sondern die Nachläßigkeit der Menschen, durch welche sie die Bewegungen derselben nach und nach heftiger werden ließen, und den Gebrauch der Vernunft, sie zu regieren, unterließen, folglich nicht Gott, sondern der Mensch selbst. Eben hieraus ist auch die Zerrüttung des Leibes, welche das Verderben der Seele zu unterhalten im Stande ist, entstanden, welche bey dem Menschen sich so gleich in seiner eigenen Empfindung sehr merklich offenbarete. Die Handlung, durch welche der Fall ausbrach, war aber schon selbst der offenbarste Beweis des Unvermögens der Menschen, ihre Lüste zu regieren und zu bändigen, folglich der Beweis, daß die Gewalt der Lüste schon sehr gestiegen, und daß also schon vorher bey anderen Dingen diese Nachläßigkeit bewiesen worden, daß daher der Fall nach und nach erfolget, und nur durch diese Handlung in einem augenscheinlichen Beweise ausgebrochen sey.

4) Der

4) Der leibliche Tod ist gewis aus dem Fall entstanden, durch welchen folglich nicht nur eine Möglichkeit zu sterben, sondern auch eine Nothwendigkeit zu sterben veranlasset war. Vorher fand also die Ursach nicht Statt, welche nachmals den Tod nicht nur möglich, sondern auch unvermeidlich machte.

5) Die Veränderungen in dem äußeren Zustande und in dem irdischen Leben der Menschen waren schon die deutlichste Beweise der göttlichen Bemühung, den Menschen wieder herzustellen, als lauter seinem Verderben entgegen gesetzte Mittel, und eben dieses haben auch wahrscheinlich selbst die Menschen erkant, und immer mehr durch die Erfahrung gelernet.

6) Gott fand wahrscheinlich eine beständige Erinnerung des Menschen an seine Veränderung durch Verordnung der Opfer nothwendig, wodurch zugleich die verdiente Strafen erinnert wurden, ertheilte ihm aber auch die gewisse Hofnung der Vergebung der Sünden, oder der Erlassung seiner Strafen hierdurch, welches er ihm auch, wenn die Opfer nicht ohne alle Absicht verordnet seyn, und selbst eine abergläubige Verehrung Gottes werden solten, durch deutlichen Unterricht kund thun muste.

§. 128.

§. 128.

Es ist nun noch die Frage zu untersuchen, was für ein Verhältnis der Fall der ersten Menschen gegen alle nachfolgende Menschen gehabt habe. Natürlich führet uns auf diese Frage der unter den Menschen ganz algemein gewordene leibliche Tod, nebst der großen für alle Menschen von Gott zu ihrer Seligkeit um dieses Falls willen gemachten Veranstaltung. Daß alle Menschen ihre natürliche Folgen davon gehabt haben, lehret die heilige Schrift deutlich genug, und bestättiget selbst die Erfahrung. Man fräget hier aber eigentlich nach demjenigen, was man ordentlich in der Zurechnung des Falls an alle Menschen begreifet, folglich ob es eine solche wirklich gebe, das ist, ob Gott die Handlung Adams als eine Handlung aller Menschen betrachtet, oder, welches einerley ist, ob er sie alle um dieser einzelnen Handlung willen wirklich der Strafe unterworfen habe, was es mit dieser Zurechnung für eine Bewandnis habe, und aus was für einem Grunde sie Statt finden können und wirklich geschehen sey. In der mosaischen Beschreibung des Falls finden wir von einer solchen Zurechnung nichts. Zurechnung einer Sünde ist blos ein von menschlichen Gerichten auf das göttliche Verhalten übertragener Ausdruck,

druck, und Gott rechnet jemand eine Sünde zu, wenn er sie wirklich an ihm bestrafet. In der heiligen Schrift ist es das חשב עון, so die griechische Uebersetzung durch λογίζεσθαι ἁμαρτίαν erkläret Ps. 32, 2. so einerley ist mit der Bestrafung der Sünde, und das Gegentheil der Vergebung, so die Aufhebung der Strafen ist. Der Rathschlus Gottes, einen Menschen um einer Sünde willen wirklich zu bestrafen, kan allein die Zurechnung seyn, und die wirkliche Strafe ist die Volziehung dieses Rathschlusses. Etwas anderes lässet sich mit Recht bey Gott nicht gedenken, wenn man gleich hier die Sache nach menschlicher Art zu denken auf mancherley uneigentliche Art auszudrücken pfleget. Wenn man also fräget, ob Gott die Sünde Adams auch seinen Nachkommen zurechne, so kan dis nichts anders heißen, als ob es eine wirkliche Strafe gebe, welche allein um des Falls willen an allen Nachkommen Adams volzogen werde. Denn solte die Frage so viel heißen, als ob die Menschen blos um der einzelnen Sünde Adams willen würden gestrafet seyn, wenn sie auch selbst nicht gesündiget hätten, und wenn Christus für die Menschen nicht gestorben wäre: so würde es in eine ganz andere Welt gehören, und eine ganz andere Art von Menschen betreffen, als welche in der gegenwärtigen Welt wirklich vorhan-

vorhanden sind. Jene Frage aber beantwortet sich schon durch das vorhergehende, wenn es wahr ist, daß der leibliche Tod eine Strafe des Falls ist, und durch die volkommene Gewisheit, daß seit der Zeit des Falls Adams der leibliche Tod etwas algemeines unter den Menschen ist. Denn hierdurch ist es gewis, daß die allein aus der bösen Handlung Adams entstandene Strafe an allen seinen Nachkommen wirklich volzogen, folglich der Fall allen Menschen in der obgedachten Bedeutung zugerechnet werde. Alsdenn ist blos die Frage, ob dieses die ganze Strafe sey, welche blos um des Falls willen volzogen werde, oder ob es noch schwerere und ewige Strafen gebe, die allein um dieses Falls willen zu erdulden sind, und wie die Volziehung einer göttlichen Strafe an allen Nachkommen Adams blos um der Sünde dieses ihres Stammvaters willen mit der göttlichen Güte gegen die Geschöpfe verglichen werden könne. Unter allen Stellen der heiligen Schrift kan uns hier keine einige Unterricht ertheilen, außer Röm. 5, 12. u. f. auf welche die Lehre von der Zurechnung des Falls an alle Menschen hauptsächlich gegründet wird. Wir müssen also diese vor allen Dingen sorgfältig erklären, und untersuchen, was von dieser Zurechnung hier behauptet werde, und ob die Vorstellung Adams als

eines capitis repraesentatiui, oder nach einigen auch wol als eines von Gott selbst ausdrücklich ernanten Bundeshaupts, einen biblischen Grund in dieser Stelle habe. Paulus hatte vorher gelehret, daß die menschliche Freiheit von der Strafe und der dafür zu erwartende göttliche Segen gar nicht dem mosaischen Gesetze oder der Haltung desselben von den Juden zuzuschreiben sey, so wie er überhaupt nicht auf menschlichen Werken oder Verdiensten beruhe, sondern lediglich der Erlösung Christi und einer freyen göttlichen Wohlthat zu verdanken sey. An dem Beyspiel Abrahams hatte er gelehret, was es sey, was Gott bey seinen Verheißungen in Betrachtung ziehe, und zum Segen anrechne, nämlich nicht Werke, sondern blos Glauben auf seine Zusage. Denn was er verheißet, ist Gnade, und er erfüllet es gewis, wenn nur der Mensch seine Verheißung nicht ungläubig verachtet, ohne daß gesetzliche Werke der Grund seiner göttlichen Wohlthat werden. Er hatte auch gezeiget, daß alle ohne Unterschied, nicht nur Heiden, sondern auch alle Beobachter des mosaischen Gesetzes, die Juden, für Gott strafwürdig seyn, und daß folglich die Strafe der Menschen auch nicht erst durch das mosaische Gesetz entstanden sey, so daß etwa die, so dieses gehalten, unsträflich, die Heiden aber, die dieses Gesetz

nicht

nicht beobachtet, deshalb für Gott strafwürdig seyn. Daher ziehet er hier nun beydes in eine Vergleichung zusammen: Die Strafwürdigkeit der Menschen beruhet nicht auf dem mosaischen Gesetz, sondern auf dem Ungehorsam Eines einigen Menschen, Adams, und die Freiheit von den Strafen beruhet gleichfals nicht auf dem mosaischen Gesetz, sondern auf dem Gehorsam Eines einigen Menschen, Christi. Das mosaische Gesetz aber hat ganz andere Absichten gehabt, und so wie die algemeine Strafwürdigkeit lange vor diesem Gesetz Statt hatte, so ist die Freiheit von den Strafen und der göttliche Segen erst gegenwärtig durch Jesum Christum den Menschen verschaffet. Dis führet Paulus auf folgende Art aus:

Röm. 5, 12. „So wie es sich also mit der Sünde verhält, daß sie durch Einen einigen Menschen über die ganze „Welt gebracht ist, um der Sünde „willen aber der Tod (die wirkliche „göttliche Strafe), und eben hierdurch der Tod ein algemeines Schicksal aller Menschen geworden ist, „weil sie alle Sünder worden waren, „(so verhält es sich auch mit der v. 13. „Gnade.). (Denn nicht erst durch „das mosaische Gesetz sind die

„Menschen strafwürdig geworden,
„sondern sie musten schon von dem
„ersten Menschen an bis zur Ertheis
„lung dieses Gesetzes alle Sünder
„gewesen seyn. So lange nämlich
„das mosaische Gesetz noch nicht ge:
„geben war, konte nach diesem nichts
„als Sünde zugerechnet werden,
„(folglich kein Mensch um der Ue:
„bertretung desselben willen strafwür:
„dig seyn), und dennoch war der
v. 14. „(leibliche) Tod schon die algemeine
„Strafe der Menschen von Adams
„bis auf Mosis Zeit, auch bey al:
„len denen, welche nicht ein feyerli:
„ches Gebot Gottes in gleicher Art
„übertreten hatten, als Adam.
„Und dieser ist in dieser Absicht, (als
„der einige Urheber des Todes für
„alle Menschen), dem künftigen
„Adam, (als dem einigen Urheber
„des Lebens für alle Menschen),
v. 15. „ähnlich. Nur ist dasjenige, was
„durch Adams Sünde entstanden,
„nicht von eben der Art, als dasje:
„nige, was der gnädigen Wohlthat
„Christi zu verdanken ist. Denn
„von jenem Verbrechen des Einigen
„Adams ist der Tod (als göttliche
„Strafe) für eine große Anzahl von
Men:

„Menschen die Folge gewesen.
„Durch die wohlthätige Bemühung
„des Einigen Menschen, Jesu
„Christi, ist die götliche Gnade (die
„Befreyung von den götlichen Stra-
„fen) und der unverdiente Segen
„verschaffet, und verbreitet sich um
„so mehr auf eben diese große An-
v. 16. „zahl von Menschen. Aber auch
„nicht blos auf die Art, wie durch
„die Sünde jenes Einigen Menschen
„sich die Strafe verbreitet hat, hat
„sich hier die götliche Wohlthat in
„Befreyung von der Strafe bewie-
„sen. Denn dort war es die Stra-
„fe von Einer einigen Sünde, wel-
„che allen gleiche Verurtheilung zu
„eben derselben Strafe brachte, die
„götliche Wohlthat in Christo aber
„gereichet zur Lossprechung (nicht
„blos von dieser Einigen Sünde
„oder Befreyung von ihrer Strafe,
„sondern) von sehr vielen Sünden
v. 17. „(und allen deren Strafen). Hat
„nun um der Sünde des Einigen
„Adams willen der Tod freye Ge-
„walt durch Einen über alle geübet:
„so werden noch vielmehr diejenige,
„welchen die sich viel weiter erstre-
„ckende götliche Gnade (Freiheit

„von der Strafe, und der aus die-
„ser Freiheit herrührende unverdien-
„te göttliche Segen) ertheilet ist, ein
„freyes und ungestörtes Glück durch
„den Einigen Menschen, Jesum
v. 18. „Christum, genießen. So wie
„also, sage ich, um der Sünde Ei-
„nes einigen Menschen willen die
„götliche Verurtheilung zur Strafe
„auf alle ohne Unterschied gekom-
„men, so verbreitet sich auch durch
„die völlige Unsträflichkeit Eines ei-
„nigen Menschen jene götliche Wohl-
„that auf alle Menschen, daß sie
„zum Genus der Glückseligkeit von
„den Strafen befreyet werden.
v. 19. „Denn so wie diese ihrer ganzen
„großen Anzahl nach durch den Un-
„gehorsam Eines einigen Menschen
„Sünder geworden (zur götlichen
„Strafe verurtheilet) sind: so sollen
„auch diese alle, so gros auch ihre
„Anzahl ist, um des Gehorsams
„des Einigen Christi willen von den
„Strafen befreyet und gesegnet wer-
v. 20. „den. Zu beydem folglich ist das
„mosaische Gesetz blos hinzu ge-
„kommen, (ohne erst die Ursach der
„götlichen Strafen unter den Men-
„schen geworden zu seyn, oder die
„Ursach

„Ursach der Freiheit von den Stra-
„fen und des damit verbundenen
„göttlichen Segens zu werden,) da-
„mit die Uebertretung göttlicher Ge-
„bote recht gros (in ihrer ganzen
„Schädlichkeit erkant) werden möch-
v. 21. „te. Wo nämlich die Strafwür-
„digkeit recht gros ist, da wird die
„Gnade (in Befreyung von den
„Strafen) noch weit grösser. So
„wie also die Sünde (in ihrer Stra-
„fe) sich algemein verbreitet hatte
„durch den algemein ausgebreiteten
„Tod: so sollte sich auch die göttliche
„Gnade durch die Befreyung von
„den Strafen, um die Menschen
„hierdurch wieder zur ewigen Glück-
„seligkeit zu führen, durch unseren
„Herren Jesum Christum auf alle
„verbreiten.“

Den Ursprung der göttlichen Strafen unter den Menschen durch Einen Einigen Menschen, und die Verschaffung der Freiheit von den Strafen und des göttlichen Segens durch Einen einigen Menschen, folglich Adam in seinem Fall und dessen algemeine Folgen, und Christum in seiner Unsträflichkeit und deren algemeine Folgen vergleichet also Paulus mit einander, und zeiget, daß weder Strafwür-

digkeit noch Freiheit von Strafen durch das mosaische Gesetz, beydes aber in ganz ähnlicher Art durch Einen einigen Menschen entstanden sey. Es hat deshalb die Stelle zwey Theile, deren erster die Vergleichung zwischen Adam und Christo selbst enthält, V. 12-19. der andere aber die eigentliche Absicht des mosaischen Gesetzes bestimmet V. 20. 21. Die Verbindung durch διὰ τοῦτο beziehet sich auf die ganze vorhergegangene Abhandlung, daß Juden so wol als Heiden ohne Unterschied für Gott strafwürdig seyn, und die Freiheit von den Strafen nebst dem damit verbundenen hohen Glücke allein und mit Ausschliessung des Gesetzes Christo zu verdanken sey. Woraus nun gefolgert wird: Wie wir unser Unglück alle von Einem einigen Menschen haben, so verdanken wir auch alle unser Glück Einem einigen Menschen, und so wie alle auch ohne das mosaische Gesetz bey Gott strafwürdig sind, so werden auch alle ohne dieses Gesetz gerecht und selig. Aus der deutlichen Absicht Pauli, Christum und Adam, den Ursprung der Strafen und der Vergebung, zu vergleichen, erhellet schon deutlich genug, daß V. 12. blos einen Vordersatz enthalte, aber nicht den Nachsatz zu demselben, und daß dieser unstreitig mit Wiederholung jenes Vordersatzes dem Verstande nach erst V. 18. folge, wo das ἄρα οὖν die

Rede

Rede auf die angefangene Sache zurück lenket, so wie V. 13:17. offenbar parenthetisch die Aehnlichkeit nicht nur erläuterte, sondern auch den Vordersatz, daß die götliche Strafe durch Einen einigen Menschen auf alle kommen sey, bestätigte. Ich halte mich daher bey anderen Arten, die Sätze zu verbinden, nicht auf, um ihre Unwahrscheinlichkeit zu zeigen.

§. 129.

1) Im Vordersatze V. 12. saget der erste Satz, durch Einen einigen Menschen (und daß dieser Adam sey, ist keinem Zweifel unterworfen) sey die Sünde in die Welt gekommen. Das folgende lehret deutlich, daß, in die Welt kommen, nichts anders sage, als sie sey auf alle Menschen gekommen. Die Sünde lieget auf dem Menschen, oder sie ist bey demselben, ist nichts anderes, als sie sind alle insgesamt Sünder. Es wird gleich durch πάντες ἥμαρτον erkläret, so C. 3, 23. gleichgültig stehet mit πάντες εἰσιν ὑφ' ἁμαρτίαν V. 9. und dis wird V. 19. erkläret durch: ὑπόδικος γίνεται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ, alle Menschen verdienen Strafe bey Gott. Ein ἁμαρτωλὸς ist daher oft einerley mit dem hebräischen רשע, so auf die Strafwürdigkeit bey Gott gehet. Es wird daher mehr in dieser Redensart auf das Verhältnis der

Menschen gegen Gott, als auf ihren inneren Zustand gesehen, so auch nothwendig hier die ganze Verbindung erfordert, nicht nur mit dem vorhergehenden Beweise, daß die Juden so wol als Heiden Sünder seyn, oder bey Gott Strafe verdienen, als auch mit der ganzen folgenden Schlusfolge. Besonders erkläret Paulus gleich V. 13. die Sätze selbst für gleichgültig: Sünde ist in der Welt, und Sünde wird zugerechnet, das ist, von Gott an allen Menschen gestrafet. Es ist daher nicht unmittelbar hier von der Fortpflanzung der zerrütteten Natur auf alle Menschen die Rede, und von denen von allen Menschen begangenen eigenen Sünden, sondern von der algemein ausgebreiteten Strafwürdigkeit aller Menschen für Gott, welche Paulus im folgenden nicht auf eigene Sünden der Menschen gründet, sondern blos auf das Einige Verbrechen des Einen Menschen, Adams V. 16. Eben dieses beweisen auch die Sätze: Durch eines einigen Verbrechen sind viele dem Tode unterworfen V. 15. Der Tod herschet durch das Verbrechen Eines einigen Menschen V. 17. so Paulus wieder für gleichgültig erkläret, mit dem Satze: Durch Eines einigen Menschen Ungehorsam sind alle Sünder geworden V. 19. Daher ein Sünder seyn, und Strafe verdienen einerley ist, und dis findet bey allen Menschen Statt blos um des Einigen Verbrechens Adams willen.

Der

Der andere Satz ist, daß durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen sey. Hier ist die Frage, da sonst der Tod überhaupt göttliche Strafe ausdrücket, der leibliche Tod aber besonders eine Strafe des Falls gewesen, ob Paulus hier das Wort in dieser engeren, oder in jener weiteren Bedeutung nehme. Es ist wol nicht zu läugnen, daß auch der letzte Begrif des Wortes Tod und Sterben Paulo sehr gewöhnlich sey, besonders auch in diesem Briefe, da er gewis C. 6, 21. 23. in dem θανάτῳ die gesamte ewige göttliche Strafe begreifet, welche allein den Gotlosen bevorstehet, da hingegen den wahren Christen nach dem leiblichen Tode das ewige Leben zu erwarten ist. Siehe auch das bereits angeführte (§. 98.) Indessen ist auch so viel richtig, daß Paulus V. 14. aus dem algemeinen leiblichen Tode, welcher schon von Adams Zeit an, und folglich lange vor der mosaischen Gesetzgebung in der Welt gewesen, schliesse, und es ist auch gewiß, daß dieser die unmittelbare Strafe des Falls geworden, und auf diese Art von den Juden betrachtet sey Weish. 2, 23. 24. Es kan aber dennoch Pauli Schlusfolge ihre Richtigkeit behalten, wenn er auch vorher durch θανατὸν überhaupt göttliche Strafe verstehet. Denn ist der leibliche Tod wirklich eine Strafe des Falls, so folget daraus allemal, daß alle

Men:

Menschen um des Falls willen von Gott gestrafet werden. Indessen kan man ganz wohl die Idee des leiblichen Todes auch V. 12. beybehalten, weil der Satz, die Sünde sey in die Welt gekommen, alle seyn Sünder geworden, schon das algemeine ausdrücket, daß alle Menschen durch den Fall strafwürdig geworden seyn, und daher dieser Satz füglich die besondere Bestätigung aus dem durch den Fall algemein gewordenen leiblichen Tode enthalten kan, daß Pauli Sinn ist: Alle Menschen sind strafwürdig für Gott durch das Verbrechen des Einigen ersten Menschen geworden, und eben deshalb ist der leibliche Tod in die Welt gekommen, und ganz algemein unter den Menschen geworden, weil sie alle für Gott Sünder worden waren. Der dritte Satz: καὶ ὕτως u. s. w. ist dem vorigen in der Sache ganz gleichgültig: Durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen, und daher geschiehet es, daß jetzt alle Menschen ohne Unterschied sterben müssen. Denn daß dis Pauli Sinn sey, lehret der folgende Schlus aus der Algemeinheit des Todes von Adams Zeiten an. Πάντες ἥμαρτον ist, wie schon bemerket worden, eben das, als alle sind Sünder oder verdienen Strafe. Wenn einige Ausleger das ἐφ' ᾧ für einerley halten, mit ἐν ᾧ, und es für das Masculinum ansehen, so sich auf den Einigen Menschen

schen

schen beziehe, in dessen Person alle Menschen gesündiget haben sollen, weil er ihrer aller Personen vorgestellet: so hat dis deshalb noch keine Nothwendigkeit, weil ἐπὶ öfters für ἐν gebrauchet wird, und dis ἐφ' ᾧ ist ohne dis schon zu weit von ἑνὸς ἀνθρώπου entfernet, und hat seinen bestimteren Gebrauch für Weil, so sich hier auch richtiger zur ganzen Verbindung schicket. Denn der Vers hat eigentlich zwey Theile, darin zwey Sätze auf gleiche Art und in gleichem Verstande verbunden sind. Die Sünde ist durch Adam in die Welt gekommen, und mit der Sünde der Tod. Der Tod ist auf alle Menschen gekommen, weil sie alle Sünder worden waren. Von der Ursach gehet er auf die Wirkung, und rückwärts von der Wirkung auf die Ursach. Daher ist unstreitig die letzte Erklärung von ἐφ' ᾧ richtiger. Daher kan ἁμαρτάνειν auch nicht auf Begehung eigener Sünden gehen, darin alle Menschen dem Adam ähnlich wurden. Denn es ist gewis, daß seit Adams Zeit alle Menschen sterben, ihr eigener Zustand sey beschaffen, wie er wolle, wie Paulus auch gleich selbst saget. Der Tod wird gar nicht als eine Folge einer Menge von eigenen sündlichen Handlungen aller einzelner Menschen, sondern blos als eine Folge der einigen sündlichen Handlung Adams betrachtet V. 15. und Sünde ist hier

mehr Strafwürdigkeit als sündlicher Zustand des Herzens und der eigenen Werke.

2) In der Parenthese erläutert Paulus zuförderst V. 13. 14. die durch den Einigen Fall Adams allein allen Menschen zugezogene Strafbarkeit, aus dem schon längst vor dem mosaischen Gesetze algemein wütenden leiblichen Tode. Was ἄχρι νόμου heisse, erläutert Paulus selbst im folgenden, wenn er es durch ἀπὸ ἀδὰμ μέχρι μωσέως erkläret. Es ist zu verwundern, daß dieser Ausdruck so verschiedene Auslegungen erhalten, da es bey der natürlichsten Erklärung der Worte gar keine Schwürigkeiten giebt. Denn daß Paulus durch νόμον, wo er von eigentlichen Gesetzen redet, und das Wort nicht blos tropisch gebrauchet, das mosaische Gesetz verstehe, ist gewis, und daß ἄχρι bis auf das Gesetz, oder vom Anfang an, bis das mosaische Gesetz gegeben wurde, bedeuten könne, kan auch keinem Zweifel unterworfen seyn. Da nun noch dazu Paulus im folgenden für ἄχρι νόμου setzet μέχρι Μωσέως, und ἀπὸ Ἀδὰμ beyfüget: so kan an der Richtigkeit dieser Erklärung wol gar kein Zweifel übrig bleiben. Es fallen also alle die Erklärungen weg, nach welchen durch νόμος das Naturgesetz verstanden, und ἄχρι durch wärend erkläret werden soll, damit Paulus sagen möge,

möge, so lange es ein Gesetz gegeben habe, sey Sünde in der Welt gewesen, und da das Naturgesetz vom Anfang der Welt her gewesen, sey auch vom Anfang her Sünde in der Welt gewesen. Denn nie brauchet Paulus νόμος vom Naturgesetz, da vielmehr die, so das blosse Naturgesetz haben, nach ihm keinen νόμον haben, sondern sich selbst ein νόμος (wo offenbar das Wort tropisch genommen wird,) sind Röm. 2, 14. so wie auch das Naturgesetz nicht erst später dazu gekommen V. 20. sondern vom Anfang her in der Welt gewesen ist. Daß aber ἄχρι auch vor bedeuten könne, bedarf keines Beweises, den manche mit grosser Mühe führen, da blos der Terminus a quo im Sinne behalten wird, und aus dem Zusammenhange ergänzet werden mus. Er behauptet folglich, die Sünde sey nicht erst mit dem mosaischen Gesetz entstanden, so sich von solchen Handlungen, welche wider das göttliche Gesetz sind, von selbst verstehen konte, weil die biblische Geschichte vor Mosis Zeit dergleichen Werke genug meldet. Aber Paulus redet deutlich von der Strafbarkeit der Menschen, folglich lehret er, die Menschen seyn schon vor diesem Gesetz insgesamt der götlichen Strafe unterworfen gewesen. Es sind also wieder die Sätze gleichgültig: Sünde war in der Welt, und alle Menschen wurden gestrafet. Daher stehet

dis

dis der Meinung der Juden entgegen, daß die Heiden als Uebertreter des mosaischen Gesetzes für Gott strafwürdig, alle strenge Beobachter dieses Gesetzes aber unsträflich wären, und daher auch alle Christen zum Judenthum übertreten, und das mosaische Gesetz beobachten müsten. Daher nanten sie alle Heiden ἁμαρτωλοὺς schlechtweg. Paulus fähret nun fort aus der wirklichen Strafe der Sünde vor dem Gesetz zu beweisen, daß die Menschen schon vor dem Gesetz strafwürdig von Gott geachtet worden. Das ἐλλογεῖν brauchet Paulus auch sonst für Anrechnen und Zurechnen, Philem. 18. Die Bedeutung der Achtung und Schätzung aber ist so erwiesen nicht. Es komt mit dem חשב der Hebräer überein, so sonst durch λογίζεσθαι ausgedrücket wird. Der Sinn Pauli ist folglich nicht, die Sünde werde gar nicht geachtet, wenn es kein Gesetz gebe, zumal er auch gar nicht von der Achtung derselben unter den Menschen, sondern von der Bestrafung der Menschen von Gott als Sünder redet, sondern sie werde nicht als Sünde zugerechnet, oder die Menschen seyn der göttlichen Strafe nicht ausgesetzet. Solte er nun sagen, es sey gar keine Sünde gestrafet, ehe das mosaische Gesetz gegeben worden, so würde er sich gerade zu widersprechen, weil er eben beweisen will, daß die Menschen schon

sich

sich unter der göttlichen Strafe befunden, ehe das mosaische Gesetz gegeben worden. Dis hat manche veranlasset, diesen Satz lieber davon zu erklären, daß das Gesetz nicht geachtet worden. Andere haben geglaubet, daß Paulus beweisen wolle, es habe schon ein anderes göttliches Gesetz vor dem mosaischen gegeben, weil die Sünde vorher schon zugerechnet und bestrafet worden, so ohne ein Gesetz nicht Statt haben können. Dis hat aber in Pauli Absicht keinen Einfluß, und bedurfte eines so künstlichen Beweises nicht. Er will vielmehr zeigen, die Menschen seyn nicht erst durch das mosaische Gesetz für Gott strafwürdig geworden, so er gegen die Juden behauptet, welche deshalb für Gott unsträflich zu seyn glaubeten, weil sie das mosaische Gesetz hielten, da die Heiden eben deshalb Sünder seyn solten, weil sie dis Gesetz nicht hielten, und auch die Christen ohne die Beobachtung dieses Gesetzes nach der Meinung der aus den Juden bekehrten Christen nicht selig werden solten. An sich ist der Verstand Pauli nicht schwer zu finden, wenn man seine Hauptabsicht für Augen behält, und sich durch die von den Auslegern gemachte Schwierigkeiten nicht blenden lässet. Die göttliche Strafe ist bereits durch Adams Verbrechen auf alle Menschen gekommen. Dis führet Paulus eigentlich aus. Adam stehet also

in eben dem Verhältnis gegen alle Menschen in Absicht der Strafe, in welchem Christus gegen sie in Absicht der Freiheit von den Strafen und des Lebens oder der Seligkeit stehet. Dieses letzte ist eigentlich erst eine Folge aus jenem ersten Satze, welchen Paulus hier beweiset. Pauli Beweis komt also im algemeinen darauf an: Die götliche Strafe ruhet auf allen Menschen nicht um des mosaischen Gesetzes willen, oder die Uebertretung dieses Gesetzes ist nicht die Ursach der Strafwürdigkeit der Menschen für Gott. Denn der leibliche Tod ist unstreitig eine götliche Strafe, und hat schon seit Adams Zeit, ehe das mosaische Gesetz gegeben war, alle Menschen betroffen, folglich hat es schon seit diesen ersten Zeiten der Menschen Strafwürdigkeit unter ihnen gegeben. Der vorige Satz behauptete: Schon vom Anfang an, und ehe das mosaische Gesetz gegeben wurde, waren die Menschen für Gott strafwürdig. Dieser fähret nun fort: Wäre die Sünde nun blos nach dem mosaischen Gesetz zugerechnet, oder beruhete die Strafwürdigkeit der Menschen blos auf diesem, so hätten sie in dieser Periode der Welt noch nicht gestrafet werden können. Denn so lange ein Gesetz noch nicht da ist, kan man nach demselben und um seiner Uebertretung willen nicht gestrafet werden. Folglich kan der Grund der menschlichen algemei-

gemeinen Strafwürdigkeit nicht in diesem Gesetze und dessen Uebertretung gesuchet werden, sondern es mus schon einen früheren Grund derselben gegeben haben, welcher nothwendig so alt seyn mus, als die wirkliche Volziehung der göttlichen Strafe an den Menschen selbst ist. Daß nun aber die göttliche Strafe von Adams Zeit an schon an allen Menschen wirklich volzogen worden, woraus ihre algemeine Strafwürdigkeit folget, beweiset Paulus V. 14. aus der Algemeinheit des leiblichen Todes von Adams Zeiten an. Hier ist folglich θάνατος blos der leibliche Tod, als die sichtbare göttliche Strafe, welche augenscheinlich darthat, daß wirklich alle Menschen um des Falls willen von Gott gestraft würden. Daher kan Paulus daraus mit Recht schließen, daß die algemeine Strafwürdigkeit aller Menschen für Gott nicht auf der Uebertretung des mosaischen Gesetzes beruhe, und folglich auch durch Beobachtung dieses Gesetzes keiner von den Strafen befreyet werde. Daher war eine algemeine Erlösung aller Menschen durch Christum nothwendig, der Juden, welche strafwürdig blieben, wenn sie gleich das mosaische Gesetz hielten, und der Heiden, welche ein jeder Jude für strafwürdige Sünder erkante, und diese hatten nicht nötig, um ihrer Freiheit von den Strafen willen sich jenem Gesetze zu unterwerfen, das

unvermögend war, irgend einen Menschen von den göttlichen Strafen zu befreyen. Der Tod wird oft uneigentlich als eine Person, und weil er ein Uebel für die Menschen ist, welchem jetzt kein Mensch zu entgehen im Stande ist, als ein Tyrann vorgestellet. Daher entstehen die Redensarten, daß der Tod herrsche oder Gewalt übe über die Menschen, folglich ist die Herrschaft des Todes die allgemeine Ausbreitung desselben unter den Menschen. Siehe auch Hebr. 2, 15. So leget Paulus öfters in diesem Briefe der Sünde eine Gewalt und Herrschaft bey. Ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωσέως bestimmet folglich die Periode genauer, in welcher bereits der Tod seine Herrschaft über alles geübet, oder alles ohne Verschonen hingerissen habe, nämlich in der Zeit zwischen dem Adam, als dem ersten Menschen, und dem Moses, als dem Mittler bey der Ertheilung des sinaitischen Gesetzes. In dieser Periode wurde bereits der Tod, eine unläugbare göttliche Strafe, an allen Menschen volzogen. Die verschiedene Erklärung der vorhergegangenen Worte machet auch den Auslegern die folgenden Worte: καὶ ἐπὶ τοῦς — — ἁδὰμ, schwürig, und veranlasset eine Verschiedenheit der Auslegung derselben. Häufig verstehet man durch die, so nicht gesündiget haben, die kleine Kinder vor dem Gebrauch ihres Verstandes,

findet

findet es aber alsdenn schwer, die Worte, ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως ἀδὰμ, zu erklären. Man verbindet diese deshalb auch wol mit ἐβασίλευσε, und nicht mit dem unmittelbar vorhergehenden. Sie sollen die Ursach enthalten, warum der Tod auch über die, so gar nicht gesündiget, geherschet hat, oder über die unschuldige Kinder, nämlich um des Antheils willen an der Uebertretung Adams. Dieses würde freylich die Zurechnung des Falls und die Vorstellung aller Menschen durch die Person Adam so stark ausdrücken, als kaum ein anderer Ausspruch der h. S. Nur möchte die Bedeutung von ὁμοίωμα, daß es Theilnehmung an den Sünden anderer (societatem criminis) ausdrückete, nicht hinlänglich erwiesen seyn. Denn man beweiset sie blos daher, weil ἴσοι καὶ ὅμοιοι zuweilen solche genant werden, welche in ihren Schicksalen und Umständen gleich sind, so nicht hinlänglich ist. Hätte Paulus von unmündigen Kindern reden wollen, so würde er sie ohne dis mit ganz anderen Benennungen, als mit dem Ausdruck οἱ μὴ ἁμαρτήσαντες bezeichnet haben. Daran lässet sich nicht zweifeln, daß παράβασις Ἀδὰμ der Fall selbst, oder die erste äußere Sünde Adams sey. In der Aehnlichkeit dieses Falls sündigen, heißet nichts anderes, als auf eben solche Art sündigen, als Adam, da er fiel.

Der Sinn ist folglich, schon ehe das mosaische Gesetz gegeben worden, sey der Tod unter den Menschen algemein gewesen, obgleich die folgende Menschen nicht eben eine solche Handlung begangen, als Adam begangen hatte. Die Uebertretung des ausdrücklichen Gebots Gottes, wodurch sich Adam und Eva den Tod zuzogen, geschahe, ehe noch irgend ein anderer Mensch da war, und nachher war eben diese Handlung den übrigen Menschen nicht mehr möglich. Da also schon vor Mose der Tod die Menschen wirklich getroffen, und die Strafwürdigkeit derselben folglich nicht erst auf diesem Gesetz beruhen kan, aber auch keine unmittelbare Theilnehmung an der Sünde Adams oder keine eigene Volziehung eben dieser Versündigung möglich war: so ist die göttliche Strafe um der Einigen Handlung Adams willen, auf welche der Tod von Gott gedrohet worden, auch auf die damalige Nachkommen Adams gekommen, und diese Einige Sünde des ersten Menschen ist folglich die Quelle aller göttlicher Strafen unter den Menschen. Die Schwürigkeit, welche einige hier bey anderen Erklärungen finden, daß solches auch von den Menschen nach dem mosaischen Gesetz gelte, und folglich nicht blos von den Menschen vor dem Gesetz hätte behauptet werden können, fält hier weg. Denn es

bleibet

bleibet dis an sich selbst gewis, aber Paulus will zeigen, daß nicht erst die Uebertretung des mosaischen Gesetzes die Menschen für Gott strafwürdig mache, welches die Beyspiele des unter den Menschen nach Ertheilung dieſes Gesetzes herschenden Sterbens nicht beweisen können, sondern allein der schon vor derselben algemein herschende Tod, da gewis diese Ursach nicht Statt hatte. Dieser Adam ist nun endlich ein Bild des künftigen, nämlich gerade in dem Betracht, in welchem Paulus von ihm redet, da er der Urheber der göttlichen Strafen unter den Menschen, und besonders des leiblichen Todes, als der ersten algemeinen göttlichen Strafe, ist. Daher Paulus alle Christo zu verdankende Glückseligkeit, folglich nicht allein die Freiheit vom leiblichen Tode, sondern auch von allen mit allen Sünden von den Menschen verdienten übrigen Strafen, um den Gegensatz Christi und Adams deutlicher auszudrücken, mit dem Namen des Lebens beleget. Denn da die Vergleichung hier unstreitig nur auf Personen gehet, Christum, den ἑνὸς ἀνθρωπου, und Adam, den ἑνὸς ἀνθρωπου, so kan τοῦ μέλλοντος nicht auf das künftige menschliche Geschlecht oder auf das künftige sündliche Verhalten desselben bezogen werden. Vielmehr ist ὁ μέλλων der künftige Adam, Christus, wel-

cher sonst auch der andere Adam heißet 1 Cor. 15, 45. 47. und zu der Zeit, da Adam sündigte, und den Menschen den Tod zuzog, noch zukünftig war. Τύπος drücket blos eine Person oder Sache aus, die eine gewisse Aehnlichkeit mit einer anderen hat, daher wird behauptet, hierin habe Adam mit Christo eine Aehnlichkeit gehabt, nämlich in eben diesem Verhältnis, der Urheber des Lebens für alle Menschen zu seyn, wie Adam der Urheber des Todes für alle geworden. Es ist folglich blos eine Aehnlichkeit der Verhältnisse, ob gleich dasjenige, was durch beyde auf alle Menschen gekommen ist, einander gerade entgegen gesetzet ist. Die Vergleichung zwischen Adam und Christo, so 1 Cor. 15. angestellet wird, ist nicht von einerley Art, als die hier befindliche. Denn hier wird Adam, als die Quelle des natürlichen und irdischen Lebens für alle Menschen, mit Christo, als dem Grunde des ewigen Lebens für sie alle, verglichen.

§. 130.

Der andere Theil der parenthetischen Einschaltung V. 15-17. wird durch die kurze Vergleichung zwischen Adam und Christo in den letzten Worten des vorigen Verses veranlasset. Paulus erläutert hier zugleich vorläufig

läufig den Nachsatz, oder die Aehnlichkeit zwischen Christo und Adam selbst in zweyen Absätzen V. 15. und V. 16. 17. Παράπτωμα Adams, so einerley ist, als seine παράβασις V. 14. oder der Fall Adams selbst, stehet hier dem χαρίσματι entgegen, so die unverdiente göttliche Wohlthat ist, welche jener schädlichen Sache als vortheilhaft entgegen stehet, der gesamte Segen Gottes, welchen wir statt jener Strafe Christo allein verdanken. Der erste Satz V. 15. saget also im allgemeinen, was wir der Gnade Gottes in Christo und der wohlthätigen Bemühung Christi für die Menschen verdanken, sey nicht von eben der Art, als dasjenige, was aus dem ersten Verbrechen Adams auf alle Menschen gekommen sey. Ich glaube, es bedarf kaum der Untersuchung, ob der Satz ohne Frage verneinend, oder als eine Frage versichernd zu verstehen sey. Denn es ist bekant, daß manche Ausleger lieber erklären möchten: Hat es nicht mit der Sünde Adams eben die Bewandnis, als mit der Wohlthat Christi? um einen Beweis darin zu finden, daß Adam ein Bild Christi sey. Das ἀλλὰ giebt aber deutlich einen Gegensatz zu erkennen, und unstreitig mus hier οὐχ so verstanden werden, als V. 16. wo es gewis nicht als ein Fragewort angesehen werden kan. Wenn man etwa befürchtet, daß Paulus

sonst gleich wiederrufen werde, was er eben gesaget, daß Adam und Christus einander ähnlich seyn: so denket man nicht daran, daß alle folgende Sätze bey aller Aehnlichkeit Christi und Adams in den Verhältnissen gegen alle Menschen dennoch eine Unähnlichkeit in demjenigen, was auf sie durch beyde gekommen, behaupten. Selbst bey der Erklärung der vorigen Worte saget man ordentlich, es sey eine comparatio in dissimilibus und oppositis, und eben dieses saget Paulus hier nur mit deutlicheren Worten. Er erläutert folglich die Aehnlichkeit nur genauer, ohne sie zu beweisen. Ein Bild ist freylich Adam von Christo, aber dasjenige, was die Menschen diesem verdanken, ist gar nichts ähnliches von dem, was sie von jenem empfangen haben, sondern gerade das Gegentheil. Durch jenen Tod und Strafe, durch diesen Freiheit von der Strafe, Segen und Leben, obgleich durch jenen Tod und Strafe auf gleiche Art auf alle Menschen gekommen ist, als durch diesen Unsträflichkeit und Segen auf sie komt. Dis sagen die Worte natürlich, und der Zusammenhang erfordert es. Das folgende ist die deutlichere Vorstellung dieser Unähnlichkeit zwischen den Folgen von beyden. Das παραπτωμα του ἑνὸς, der Fall Adams, ist die Ursach worden, daß eine sehr große Anzahl von Menschen gestorben ist. Durch die

πολ-

πολλοὺς verstehet Paulus keine andere, als welche er V. 12. πάντας genant, so wie auf gleiche Art V. 18. 19. πάντες und οἱ πολλοὶ mit einander abwechseln. Die Benennung hat den deutlicheren Gegensatz gegen den Einigen Menschen zur Absicht, durch welchen eine solche Menge von Menschen, als das ganze menschliche Geschlecht ausmachen, der göttlichen Strafe unterworfen sind. Αποθνήσκειν saget in der Sache eben das, als vorher, der Tod sey auf alle gekommen, und Paulus brauchet dieses Wort nicht allein für Sterben, sondern auch den Tod sich als Strafe zuziehen C. 7, 10. wie Tödten für Verurtheilen zum Tode, 2 Cor. 3, 6. und ein Todter ist öfters bey ihm ein Todeswürdiger oder ein solcher, welcher göttliche Strafen zu erwarten hat Eph. 2, 1. 5. Es ist aber hier von dem Tode, als göttlicher Strafe, die Rede, daher saget er in der That, um dieses Einigen Verbrechens willen seyn eine Menge von Menschen zum Tode verdammet. Die Gnade Gottes und die Gabe ist nichts anderes, als ein Hendiadyn, so die aus göttlicher Gnade den Menschen ohne ihr Verdienst ertheilte göttliche Wohlthat ausdrücket, so nach dem folgenden die Befreyung von der Strafe und die ewige Seligkeit ist. Man mag aber ἐν χάριτι τῇ u. s. w. mit dem vorhergehenden Nomine oder mit dem folgenden Verbo

bo verbinden, so komt es in der Sache auf eins hinaus. Denn auf die Gunst, darin Christus selbst bey Gott stehe, es zu beziehen, so einigen Auslegern eingefallen, ist dem Gebrauch dieser so häufigen und durch andere gleichgültige Ausdrücke erklärten Redensart im N. T. gar nicht gemäs. Es gehet vielmehr auf die unverdiente Liebe Jesu Christi und seine wohlthätige Bemühung in der Erlösung der Menschen, welcher wir jene ganz unverdiente göttliche Wohlthat allein verdanken. Das περισσεύειν drücket eigentlich blos die Größe der göttlichen Gnade und Wohlthat aus, und ἡ χάρις ἐπερίσσευτε saget nichts mehr, als es ist ihnen eine Wohlthat von einer ausnehmenden Größe wiederfahren, nämlich eben den Vielen, welche Adams Fall dem Tode unterworfen hatte, so alle Menschen sind. Eben deshalb ist auch nicht füglich μᾶλλον mit ἐπερίσσευσε zu verbinden, als ob die Gnade als ungleich höher beschrieben werden solte, als die Sünde Adams und die daraus entstandene Uebel, da eine solche Vergleichung ganz unähnlicher Dinge in Absicht der Stuffen ohne dis nicht wohl Statt hat, daher blos gezwungene Vergleichungen entstehen. Es gehöret vielmehr das ganze πολλῷ μᾶλλον blos zum Schlusse Pauli. Durch des Einigen Adams Handlung ist der Tod auf alle Menschen kommen,

und

und auf gleiche Art komt das Leben durch Eines einigen Menschen Wohlthat auf alle Menschen, und dis um so viel mehr, da dis der göttlichen Absicht bey den Menschen weit gemäßer war. Geschahe also jenes durch Verschulden der Menschen wieder die Absicht Gottes, so konte dis von Gott selbst um so mehr nach seiner Gnade gegen die Menschen veranstaltet werden. Es beruhet folglich die zwischen Adam und Christo gezeigte Unähnlichkeit nicht auf der höheren Stuffe, woran die Gnade die Sünde übertrift, sondern auf der Verschiedenheit der Sache selbst.

Der andere Absatz V. 16. 17. setzet die Vergleichung zwischen beyden Verhältnissen, Adams und Christi, gegen alle Menschen fort. Es kan wol nicht gezweifelt werden, daß δώρημα hier einerley sey, als vorher χάρισμα. Ich halte mich bey den verschiedenen Arten, den ersten elliptischen Satz: καὶ οὐχ ὡς — — δώρημα, zu ergänzen, nicht auf. Unstreitig ist der Sinn: Auch verhält es sich nicht mit dem durch Christum auf die Menschen gebrachten Segen, völlig eben so, wie der Tod oder die Strafe durch die Sünde Eines einigen Menschen auf alle gekommen ist. (Denn δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος ist eben das, als δι' ἑνὸς ἁμαρτίας). Aus dem folgenden ist klar, daß Paulus sagen

wolle,

wolle, nicht blos Freiheit von der Strafe der Einigen ersten Sünde, sondern auch von allen nachmals von den Menschen begangenen Sünden sey der göttlichen Wohlthat in Christo zu verdanken. Denn das δώρημα fasset den ganzen göttlichen Segen in sich, wozu die δικαίωσις oder Befreyung von den Strafen nebst der ewigen Seligkeit gehöret. Der andere Satz saget wörtlich: Das richterliche Urtheil Gottes ist für alle Einer einigen Sünde wegen zur Verdammung ausgefallen. Κρίμα ist, wie משפט, das richterliche Urtheil, und davon die dadurch erkante und volzogene Strafe selbst 5 B. Mos. 21, 23. Luc. 24, 20. Hier gehet es auf die Strafe Gottes nicht allein über den Adam, sondern auch über alle seine Nachkommen, und drücket völlig dasselbe aus, als die Sünde werde zur Verdamnis oder zur Strafe angerechnet. Dieses Urtheil Gottes ist folglich dahin ausgefallen, daß um Einer einigen Sünde willen alle Menschen zum Tode verurtheilet worden, oder die Sünde ist nach dem gerechten richterlichen Urtheil Gottes mit dem Tode wirklich bestrafet. Siehe V. 15. Das δικάιωμα ist das Gegentheil von κατάκριμα, folglich die Losprechung von der Strafe, oder Vergebung, welche allemal mit dem Gegentheil der Strafe, dem wirklichen göttlichen Segen, verbunden ist, und nicht aus einem verdien-

verdienten richterlichen Urtheil Gottes, sondern aus einer freyen und gnädigen Wohlthat Gottes, herrühret. Weil bey ἐκ πολλῶν ausdrücklich παραπτωμάτων hinzu gesetzet wird, ist es ausgemacht, daß auch bey ἐξ ἑνὸς nichts anders als παραπτώματος ergänzet werden dürfe. Der Einigen Sünde Adams, welche den Fall ausmachet, werden folglich die in großer Anzahl von anderen Menschen nachmals begangene Sünden entgegen gesetzet, und behauptet, daß die Freiheit von den Strafen, so uns Christus verschaffet, nicht blos auf jene Strafe der ersten Sünde gehe, sondern auch zugleich auf alle die Strafen, so sich nachmals die Menschen durch ihre eigene Sünden zugezogen haben, weil durch die göttliche Gnade in Christo Vergebung aller unserer Sünden erhalten werden kan. Dis ist also der andere Unterschied zwischen beydem. Was durch Adams Sünde an göttlicher Strafe auf alle Menschen gekommen, war die Strafe Einer einigen sündlichen Handlung Adams, was an Errettung von Strafen durch Christum auf alle Menschen komt, ist Errettung nicht blos von der Strafe dieser Einigen sündlichen Handlung, sondern auch aller der zahlreichen sündlichen Handlungen, welche noch nach Adam vom Anfang her in der Welt begangen worden.

V. 17. sind die erste Worte bereits aus V. 12. 14. klar, und πολλῷ μᾶλλον ist eben ein solches Schlusworrt, wie V. 15. so nicht einen Vorzug der Gnade in Absicht der Stufen, sondern blos einen Schlus von Einem auf das andere ausdrücket. Die Worte διὰ τοῦ ἑνός sind an sich überflüßig, aber deshalb wiederholet, weil dis immer der Hauptbegrif in dieser Ausführung bleibet, daß die Strafe durch Einen einigen auf alle gekommen. Der Schlus ist folglich: Hat sich die Folge der Sünde Eines einigen Menschen so weit ausbreiten können, so wird solches bey der Gnade noch viel mehr Statt haben, welcher Gott gewis nicht geringere Schranken setzen wird, da sich diese selbst nach keinem Verdienste richtet, sondern ohne alles Verdienst gänzlich nach der göttlichen Freiheit ausgetheilet wird. So wie im Nachsatz περισσεία τῆς χάριτος eben das ist, als ἡ χάρις περισσεύουσα, die ausnehmend große Gnade, so ist auch δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης eben das, als δικαιοσύνη δεδωρημένη, die aus Gnaden und ohne alles Verdienst ertheilte Freiheit von den göttlichen Strafen, und zwar diese in ihrem ganzen Umfang, wie es der Verurtheilung zur Strafe entgegen, und wie sie der göttliche Segen nothwendig erfordert, weil Strafe Gottes und Segen Gottes nicht bestehen können, daher ist zwar die Strafe

Gottes

Gottes eine verdiente, aber der Segen ist nicht verdient, sondern durch Christum aus freyer göttlicher Gnade ertheilet. Das Leben stehet auch hier der gewöhnlichen Benennung der göttlichen Strafe, da sie der Tod genant wird, entgegen, folglich begreifet es alle Glückseligkeit überhaupt, so mit der völligen Freiheit von aller Strafe verbunden ist, in sich. Weil aber dem Tode eine tyrannische Herrschaft beygeleget, und die demselben unterworfene Menschen als Knechte desselben vorgestellet worden, so wird durch den Ausdruck des Herschens im Leben ihnen eine volkommene Freiheit von aller knechtischen Unterwerfung zugeschrieben, folglich saget die Versicherung: Sie werden im Leben herschen, nichts anderes, als: Von allen Strafen befreyet werden sie volkommen glücklich seyn. Dis alles verdanken sie dem Einigen Herrn Jesu Christo, dessen Einheit wieder der Einheit Adams, durch welchen statt des göttlichen Segens Unglück und Strafe auf alle gekommen war, entgegen stehet.

§. 131.

Nach dieser Parenthese folget nunmehr V. 18. die Vollendung des V. 12. angefangenen Satzes, und der zu dem dort vorgetragenen Vordersatze gehörige Nachsatz. Da-

her ist ἄρα οὖν blos eine Rückkehr zu jenem unvollendeten Satze, und der Vordersatz wird dem Verstande nach wiederholet. Er kan entweder durch ὁ θάνατος διῆλθεν aus V. 12. oder durch τὸ κρίμα ἦλθεν aus V. 16. ergänzet werden, und dis letzte scheinet Paulus wegen der hinzugesetzten Worte εἰς κατάκριμα noch im Sinne gehabt zu haben, da dieses auf gleiche Art V. 16. beygefüget war. Der Verstand ist in beyden Fällen einerley, nämlich: Der Tod ist auf alle gekommen als eine götliche Strafe, so eben dasselbe saget, als der richterliche Ausspruch Gottes, welcher alle Menschen zum Tode verurtheile, sey um des Einigen Verbrechens Adams willen über alle Menschen ergangen. Ob also gleich Paulus eigentlich den V. 12. befindlichen Vordersatz wiederholen wollen, so hat er doch mit Recht eins für das andere setzen können, weil blos eine Wiederholung des Satzes ohne Veränderung des Verstandes, aber nicht eben derselben unveränderten Worte dazu nötig war. Der Nachsatz wird am füglichsten durch τὸ χάρισμα aus V. 16. ergänzet, daß der götliche aus Gnaden ertheilte Segen der Strafe entgegen gesetzet werde, welcher auf alle durch Christum komt, obgleich nicht alle den durch Christum bereiteten Segen wirklich annehmen, indem eine freye Gnade verworfen und angenommen werden kan, der

Strafe

Strafe aber sich keiner entziehen darf. Daher bleibet es gewis, daß die göttliche algemeine Wohlthat selbst blos die Verschaffung des Segens für alle ist, wenn gleich manche diesen ihnen durch eine ausnehmende Wohlthat Gottes verschafften Segen nicht wirklich empfangen. Δικαίωσις stehet der Verdammung entgegen, und da κατάκριμα θανάτου die Verurtheilung zur Strafe ist, so ist die δικαίωσις ζωῆς nicht blos die Losprechung von der Strafe, sondern auch die Ertheilung der Glückseligkeit in eben dieser Befreyung von der Strafe, da ζωὴ gewis nicht blos einen strafloſen Zustand ausdrücket, sondern auch einen Zustand des Glücks und Segens begreifet, welcher bey einem strafwürdigen Zustande nie möglich ist, aber jederzeit von Gott mit der Befreyung von der Strafe aus Gnaden ertheilet wird. Dis komt aber auf alle durch das δικαίωμα Eines einigen, so hier unmittelbar dem παραπτώματι des Einigen ersten Menschen entgegen stehet. Dieses war seine Sünde und Strafwürdigkeit, jenes ist folglich die Unsträflichkeit und volkommene Unschuld Christi bey Gott, das Verhältnis folglich gegen Gott, vermöge dessen er selbst keine Strafen, sondern göttlichen Segen von seinem Verhalten zu erwarten berechtiget war. Eben diese Freiheit von der Strafe nebst dem göttlichen Segen komt auf gleiche

Art von ihm auf alle, wie die vom Adam durch sein Verhalten zugezogene Strafe durch ihn auf alle gekommen ist. Da er von allen Strafen nach erduldeten Strafen für die Menschen befreyet, und aus der Niedrigkeit zur Herrlichkeit eingegangen ist: so sollen um seinet willen auch alle von den götlichen Strafen befreyet, und ewig selig gemacht werden.

Eben dieser Satz wird blos V. 19. deutlicher erläutert und bestättiget. Der Verstand des Vordersatzes ist folglich mit dem anderen V. 18. und V. 12. in der Sache einerley. Die πολλοὶ sind wieder Alle, welche um des Gegensatzes gegen den Einigen willen von ihrer großen Anzahl benant werden, wie V. 15. Diese sind insgesamt Sünder geworden (denn nichts anderes, als dieses, ohne einen besonderen Nachdruck, wird durch ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν gesaget), nicht in Absicht ihrer eigenen inneren Sündlichkeit, davon hier nicht die Rede ist, sondern in Absicht ihrer Strafwürdigkeit und wirklichen Bestrafung um der Sünde Adams willen. So brauchet Paulus diese Ausdrücke in dieser ganzen Verbindung, und er hatte dis, daß alle Menschen Sünder worden seyn, vorher daher bewiesen, weil sie alle dem leiblichen Tode, als der Strafe der sündlichen Handlung Adams, unterworfen seyn. Der Ungehor-

gehorsam Adams aber ist wieder einerley mit dem Falle, welcher vorher beständig παράβασις und παράπτωμα genant worden. Im Nachsatz ist der Gehorsam Christi eben das, was vorher sein δικαίωμα genant worden, und da es von dem, wodurch die Menschen strafenfrey werden, verstanden werden mus, so ist eben der Gehorsam, den er bis zum Tode am Kreuze geübet, Phil. 2, 8. zu verstehen, oder die volkommene Erfüllung des götlichen Willens in der Versöhnung der Menschen, da er nach dem götlichen Willen Strafen erduldet, und selbst wieder befreyet ist, damit seine Freiheit von den Strafen auf alle Menschen kommen könte. Dieser stehet der Uebertretung des götlichen Willens vom Adam entgegen, wodurch er allen Menschen Strafe zugezogen. Ob hieraus etwas für einen besonderen thätigen Gehorsam Christi an der Menschen Statt geschlossen werden könne, wird erst weiter unten zu untersuchen seyn. Es solten also eben dieselbe zahlreiche Menschen, welche durch Adams Ungehorsam unglücklich geworden waren, durch Eines einigen Menschen, Christi, Gehorsam wieder zu Unsträflichen und Gesegneten Gottes gemacht werden.

3) Der letzte Theil dieser Stelle V. 20. 21. bestimmet nun die Absicht und die Bewand-

nis, welche es eigentlich mit dem mosaischen Gesetze habe. Bey der bisher vorgetragenen Lehre, daß, so wenig zuerst die Menschen durch das Gesetz für Gott strafwürdig geworden, indem die Strafe schon lange vor diesem Gesetz auf ihnen geruhet, eben so wenig der göttliche den Menschen verheißene Segen aus der Haltung dieses Gesetzes entstehe, da er Einem einigen Menschen, Christo, zu verdanken sey, wie durch Einen einigen Menschen, Adam, die algemeine Strafe entstanden sey, pflegte es ein gewöhnlicher Einwurf der Juden zu seyn: Wozu diente denn also das mosaische Gesetz, welches Gott doch so feyerlich gegeben hat? Gal. 3, 19. u. f. Diesen Einwurf führet hier Paulus nicht ausdrücklich an, er erhellet aber deutlich aus seiner Antwort und aus der Vergleichung jener anderen Stelle. Es ist daher νόμος auch hier, wie V. 13. 14. nichts anderes, als das mosaische Gesetz, und παρεισῆλθεν drücket eine zufällige Verbindung mit beydem aus, daß es ertheilet worden, da alles bereits der göttlichen Strafe unterworfen, und der Segen in Christo schon ohne alle Rücksicht auf dieses künftig zu ertheilende Gesetz verheißen war. Das παράπτωμα kan hier entweder jede eigene Uebertretung der Gesetze seyn, oder jene einzelne Sünde Adams, die den Fall ausgemacht. In dem letzten Fall werden

den alle folgende Sünden als Folgen aus jener ersten Sünde betrachtet, und je mehr diese sich gehäufet, desto schädlicher wurde jene erste Sünde der Menschen. Indessen erfordert die Sache und das folgende doch eher, an die vermehrte Strafwürdigkeit überhaupt zu gedenken, so durch die Häufung der Uebertretungen feyerlicher Gebote Gottes geschahe, womit die Strafwürdigkeit der Menschen zunahm und augenscheinlicher wurde. Das mosaische Gesetz vermehrete die ausdrückliche Gebote Gottes für die Israeliten, und das Verhalten dagegen lehrete nicht nur deutlich, wie gros die Sünde unter den Menschen sey, sondern entdeckte auch eben hierdurch und durch die gedrohete und volzogene Strafen die Strafwürdigkeit aller für Gott. Daß die Heiden Sünder und höchst strafwürdig waren, muste durch die unter ihnen herschende und in dem mosaischen Gesetz als schändlich verbotene und mit den härtesten Strafen belegte Werke augenscheinlich werden. Ja daß alle Israeliten Sünder waren, musten ihr fast beständiges Verhalten gegen dieses Gesetz, und die durch die Uebertretung desselben vielfach zugezogene Strafen lehren, und das ganze Gesetz konte keine Sünden und Strafen aufheben, sondern lehrete nur beständig, daß die Menschen Strafen verdieneten, und häufete diese Strafen. An

statt also, daß die Juden aus diesem Gesetz die Freiheit von den göttlichen Strafen erwarteten, wurden sie nur beständig durch dasselbe erinnert, daß sie strafwürdig wären, und erkanten die Strafwürdigkeit in ihrer ganzen Größe, ja häufeten selbst durch beständige neue Uebertretung ausdrücklicher göttlicher Gebote ihre Strafen. In diesem Verstande hatte Paulus C. 3, 20. gesaget, aus dem mosaischen Gesetze sey keine Freiheit von den Strafen, und kein göttlicher Segen zu erwarten, sondern es werde nur die Sünde und Strafwürdigkeit durch dasselbe erkant, und versichert C. 7, 7. man erkenne es vermittelst dieses Gesetzes, daß man ein Sünder und strafwürdig sey. Durch dis Gesetz muste also nur die Sünde größer werden, und sich in ihrer völligen Schädlichkeit darstellen, sie konte aber durch dasselbe nicht versöhnet und aufgehoben werden. Es dienete folglich blos, die Gnade Gottes in Vergebung der Sünden in einem helleren Lichte darzustellen, und dieser Nutze war wichtig genug. Solten die Menschen von ihrem Unglück erlöset werden, so musten sie erkennen, daß sie Sünder und strafwürdig wären. Dazu hatte Gott das erste feyerliche Gebot dem Adam ertheilet, und um dis den Menschen noch klärer zu machen, gab er auch das mosaische Gesetz. Paulus fähret fort: Wo aber die

Sünde

Sünde (die Strafwürdigkeit) der Menschen recht gros geworden ist, und folglich die Sünde ihre schädliche Wirkungen recht gros dargestellet, ja auf eine recht augenscheinliche Art erwiesen hat, da wird die den Menschen in der Vergebung oder in ihrer Befreyung von den Strafen durch Christum erzeigte götliche Gnade desto größer. Je größer die Strafe, desto größer die Befreyung von derselben, und je mehr also das mosaische Gesetz die menschliche Strafwürdigkeit lehrete, desto mehr erhöhete es den Glanz der götlichen Wohlthat, welche den Menschen durch Christum wiederfahren solte. Der Sünde und der Gnade leget hierauf Paulus eine algemeine Herrschaft V. 21. in gleichem Verstande, als V. 17. bey. Die Sünde hat ihre Gewalt auf alles erstrecket, und allenthalben geübet vermittelst des Todes, oder der Tod hat durch die Sünde geherschet, und sich über alles verbreitet, als eine götliche Strafe. Die Gnade soll herschen in gleichem Verstande, indem sie sich über alles zu ihrer Errettung von den Strafen verbreitet, so hier wieder δικαιοσύνη ausdrücket, welches die erwünschte Folge hatte, daß sie zum ewigen Leben gelangen solten, und von diesem allem solte Christus allein die Ursach seyn. Eben hierdurch wurde die Gnade Gottes recht herlich und gros erkant, weil die

Straf-

Strafwürdigkeit der Menschen für Gott recht helle in die Augen leuchtete vermittelst des mosaischen Gesetzes, und daran nicht nur die Heiden als grosse Sünder erkant wurden in ihrem schändlichen Götzendienste, sondern auch die Juden aller Zeiten bewiesen, daß sie der göttlichen Strafe ohne eine besonders gnädige Wohlthat Gottes, welche allen durch Christum erzeiget werden solte, nicht zu entgehen im Stande wären.

§. 132.

Um uns hieraus die möglichst deutliche Vorstellung von der Zurechnung der Sünde Adams an alle Menschen und von ihrem wahren Grunde zu machen, so bedienet sich Paulus des Wortes Zurechnung in dieser Stelle V. 13. selbst, und wir müssen daher darauf achten, was er Zurechnung nenne, und in wie fern er eine solche bey dem Fall Adams für alle übrige Menschen behaupte.

1) Die Zurechnung ist Paulo die wirkliche Bestrafung der Sünde an einem Menschen, folglich wird die Sünde Adams allen Menschen zugerechnet, wenn es eine Strafe giebt, welche um derselben willen an ihnen volzogen wird. Sein ganzer Schluß V. 13. 14. bringet natürlich diesen Begrif mit sich. Sünde

wird

wird nicht nach einem Gesetz zugerechnet, so lange das Gesetz noch nicht gegeben ist, und dennoch herschete die Strafe schon lange vor Mosis Zeiten. Sein Schluß also ist: Wo Gott Sünden strafet, da rechnet er sie zu, und wo es keine Strafe einer Sünde giebt, da wird sie nicht zugerechnet. Ich weis zwar wohl, daß man eine Zurechnung behaupten könne, wo blosse Strafwürdigkeit ist, wenn gleich die Strafe wirklich nicht volzogen wird. Indessen ist dis nicht Pauli Begrif, welcher aus der wirklich volzogenen Strafe auf die Zurechnung schliesset, und diese folglich in die wirkliche Bestrafung setzet. Bey Gott kann auch die Zurechnung nichts anders seyn, als sein Rathschlus, die Sünde an diesem oder jenem Menschen, und folglich die Sünde Adams an allen Menschen wirklich zu bestrafen. Ein solcher Rathschlus aber findet nicht Statt bey der gänzlichen Unveränderlichkeit der göttlichen Rathschlüsse, wo die Strafe nicht wirklich volzogen wird. Das göttliche Urtheil über den Sünder, als einen Strafwürdigen, ist und bleibet eben dasselbe, es mag die Strafe wirklich volzogen, oder die verdiente Strafe erlassen werden, weil die Vorstellung des Menschen in allen seinen Verhältnissen beständig eben dieselbe im göttlichen Verstande bleibet. Wenn Gott folglich Strafen, die sich Adam selbst durch seinen Fall zuge-

zugezogen hat, auf alle Nachkommen desselben kommen lässet, so rechnet er seine Sünde zugleich allen diesen zu. Und in diesem Verstande behauptet Paulus, es sey die Sünde Adams zugerechnet, weil die Strafe aus dem Einigen Verbrechen Adams alle getroffen habe. Die vom Adam auf alle gekommene Strafe benennet er den Tod, wie sie in der göttlichen Drohung selbst genant wird, und es ist gewis, daß überhaupt alle göttliche Strafe nach hebräischer Art zu reden diesen Namen führen könne. Es ist hier auch nicht die Frage, ob Adam selbst noch höhere Strafen ausser dem leiblichen Tode zu erwarten gehabt haben würde, wenn er nicht aus göttlicher Gnade Vergebung erhalten hätte, wie sich wenigstens hoffen lässet, ja selbst noch nicht, ob vermöge des den Menschen angebornen Verderbens natürlich alle seine Nachkommen ohne besondere göttliche Hülfe höhere Strafen gewis zu erwarten haben würden, sondern es komt allein auf die Strafen an, welche allein um des Falls Adams willen die Menschen treffen, ohne daß im geringsten eigene Sünden der Menschen dabey in Betrachtung kommen. Wenn ich unpartheiisch Paulli Vorstellung überlege, so leitet er aus dem Einigen Verbrechen Adams eigentlich den leiblichen Tod her. Denn wenn er nicht von dem fortgepflanzten sündlichen Verderben hier

redet,

redet, welches mit dem blos theologisch so genanten geistlichen Tode einerley ist, so kan er von diesem, als einer göttlichen Strafe, nicht reden, welches ohne dis seiner Art zu reden nicht gemäß ist. Die ewige Strafen könte[se]r in diesem Ausdruck begreifen, und man hat dazu V. 21. Grund, wo er den Tod mit seinen Folgen als dasjenige, was die Sünde überhaupt angerichtet, erwähnet hatte, welche er dem durch Christum verschaften Segen in der Vergebung der Sünden und im ewigen Leben entgegen setzet. Er hatte aber vorher das ἐν παραπτωμα, daraus die vorher erklärte Strafe über alle gekommen sey, den Fall Adams, von den πολλοῖς παρατώμασι, daraus andere Strafen entstünden, auf welche sich die Vergebung durch Christum so gut als auf jene Strafe der Einigen Sünde erstrecke, unterschieden, und da die letzte Strafen die ewigen Strafen nach anderen Stellen der H. S. gewis sind, so haben wir schon hieran einigen Grund, durch das κρίμα ἐξ ἑνὸς (παραπτώματος) blos den leiblichen Tod zu verstehen. Er hatte ohne dis vorher von diesem Tode so geredet, daß er gezeiget, weil er schon von Adams Zeit an nach aller Geständnis geherschet habe, so müsse die menschliche Strafwürdigkeit bey Gott nicht erst auf dem mosaischen Gesetze beruhen. Daß alle Menschen seit des ersten Menschen

Zeit

Zeit leiblich gestorben, konte er als ausgemacht annehmen, auch selbst die, welche nicht auf gleiche Art, als Adam, gesündiget hätten. Daß aber diese ewig verdammet wären, konte er nicht, als von einem jeden zugegeben, ja selbst nicht als glaublich voraus setzen. Daher leitet er dennoch aus dem Falle Adams selbst in der That keine andere algemeine Strafe, als blos den leiblichen Tod, her, und von diesem ist gar kein Zweifel, daß er als eine Strafe für die Menschen dem Falle allein seinen Ursprung verdanke. Denn alle Menschen, sie seyn beschaffen, wie sie wollen, sterben seit dieser Zeit. Man wird vielleicht denken, so sey folglich der Fall blos die Quelle des leiblichen Todes, es ist aber hier nur die Frage, was für eine Strafe um des Falls willen allein, noch ohne Rücksicht auf den dadurch entstandenen eigenen sündlichen Zustand aller Menschen, sie wirklich getroffen habe. Man wird auch wol schliessen, so müsse uns Christus auch vom leiblichen Tode erlöset haben, so doch nicht geschehen sey. Daß dis aber wirklich geschehen sey, und zwar algemein, so daß diese ohne eigenes Verschulden blos durch den Fall auf alle Menschen gekommene Strafe von allen ohne Unterschied um Christi willen wirklich wieder aufgehoben werde, wenn auch schon die durch eigene Sünden verdiente ewige Strafen aus ihrer eige-

eigenen Schuld nicht wieder aufgehoben werden können, wird in den folgenden Lehren bewiesen werden. Hier ist es genug, daß, wenn man Zurechnung des Falls und Fortpflanzung des aus dem Fall entstandenen Verderbens und Zurechnung dieses angebornen Verderbens unterscheidet, jene sich eigentlich blos nach dem, was sich davon biblisch erweisen lässet, auf den leiblichen Tod erstrecke. Es ist dieses aber beydes aufs allergenaueste verbunden, so daß sie beyde Einen gemeinschaftlichen Grund haben, die Unterscheidung hat aber dennoch um der richtigeren Einsicht anderer biblischer Lehren und um der Verständlichkeit willen ihren guten Nutzen. Um die Sache noch etwas genauer zu erläutern, bemerke ich noch:

2) Die innere sündliche Zerrüttung komt gewis nach **Paulo** und dem übrigen N. T. vermöge der leiblichen Abstammung aller Menschen vom **Adam** auf sie alle, so ich hier blos noch unerwiesen annehme, da es erst in den folgenden Abschnitt gehöret, und so wurden die Menschen selbst in dieser Absicht Sünder, so unzertrenlich mit der Fortpflanzung des Todes auf sie alle verbunden war. Denn der leibliche Tod selbst war ohne Zweifel schon eine Folge von der inneren Zerrüttung auch des Leibes **Adams**, daher er schon natürlich

mit

mit der zerrütteten Natur auf alle seine Nachkommen durch eben diese leibliche Abstammung kommen muste. Ja er wurde bey dieser entstandenen Zerrüttung nothwendig, um den ganzen Menschen volkommen wieder herzustellen. Gott muste also, wenn er die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts nicht selbst aufheben wolte, die Folgen derselben auch bey allen Nachkommen Adams verstatten, und ihnen um seiner Absichten willen durch ein ausserordentliches Mittel gleich von der Geburt an zu Hülfe kommen. Der Fall hatte den Menschen in den Zustand der herschenden sinlichen Lüste versetzet, und hierdurch war er volkommen בשר und σαρξ geworden, vermöge der Gewalt der sinlichen und irdischen Lüste zum Nachtheil der Vernunft und vernünftigen Begierden, wie dieser Ausdruck im N. T. gebrauchet und erkläret wird, und vermöge der Sterblichkeit und Hinfälligkeit, wie dieser Ausdruck häufig im A. und N. T. gebrauchet wird. Diese Sterblichkeit war unstreitig unmittelbar mit jener so genanten fleischlichen Gesinnung verbunden, welche durch die natürliche Fortpflanzung auf die Nachkommen gebracht wurde. Daher muste auch der leibliche Tod zugleich mit durch die Geburt auf sie kommen. Die von Gott durch die Schöpfung bestimte Art der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts wurde vermöge aller

aller göttlicher Absichten mit dem menschlichen Geschlecht unstreitig unumgänglich erfordert, daher war ihre gänzliche Aufhebung allen Absichten Gottes entgegen. Es zog daher die Weisheit Gottes die Veranstaltung einer ausserordentlichen Hülfe vor, bey welcher der leibliche Tod selbst auf eine Zeit lang verstattet werden muste, weil die gänzliche Wiederherstellung des zerrütteten Menschen allen Umständen nach ohne denselben nicht Statt haben konte, aber allen weiteren unglücklichen Folgen abgeholfen wurde, wodurch es blos auf die Menschen ankam, wenn ihnen auch selbst der leibliche Tod unschädlich werden solte. Indessen war freylich noch nach eben diesen Umständen die Folge der eigenen Sündlichkeit des Zustandes, ja ohne besondere göttliche Hülfe grober Ausschweifungen verbunden, welchen Gott hinlängliche Mittel entgegen setzte, daß sie nicht anders als durch eigene Schuld der Menschen wirkliche Folgen hieraus wurden. Dis erhellet deutlich aus der wirklich von Gott durch Christum gemachten grossen und ausserordentlichen Veranstaltung, deren Nothwendigkeit sich wol nicht in Zweifel ziehen lässet, und die ganze erste Beschaffenheit der Welt nebst den grossen Anstalten, die zur successiven Besserung derselben erfordert worden, bestätigen dieses, ja Gott selbst leitet dis aus der von Kindheit

an bey den Menschen befindlichen Zerrüttung ihrer Begierden her, welche ihn zur Hülfe bewege 1 B. Mos. 8, 21. Adam war folglich durch seine Handlung schon als das natürliche Haupt oder als Stammvater der Menschen die natürliche Ursach dieser auf den Fall gesetzten göttlichen Strafe für alle seine Nachkommen, ohne deshalb zu einem besonderen Bundeshaupte von Gott eigentlich ernant und bestellet zu seyn, und selbst dieses gehöret mit zum Unterschiede zwischen Adam und Christo, daß jener natürlich der Urheber der schädlichen Folgen für alle, Christus aber der Urheber des Glücks nicht natürlich, sondern nach einer freyen Gnade Gottes geworden ist.

3) Fräget man nach der weiteren Strafe, so war freylich ohne besondere götliche Hülfe kein besserer Zustand bey Adams Nachkommen zu erwarten, als bey ihm selbst. Folglich verdieneten sie sich natürlich höhere Strafen, wenn Adams Sünde selbst grössere Strafe verdienete, von welchen erst im folgenden zu reden seyn wird. Diese blieben daher auch für sie Folgen des Falls, aber weil sogleich ausserordentliche Hülfe veranstaltet worden, waren sie für sie selbst vermeidliche Folgen. Es kan daher auch die Drohung Gottes bey dieser vorausgesehenen Verbindung der Umstände auf ihn und alle seine

Nach-

Nachkommen gegangen seyn, ohne daß je diese höhere Strafen bey der Verbindung mit einem gewis beschlossenen und so gleich ertheilten ausserordentlichen Mittel um der blossen Sünde Adams willen volzogen worden, sondern um der eigenen Sünde willen, welche durch jenes Mittel zugleich vermeidlich gemacht waren. Die Erwartung göttlicher höherer Strafen brachte folglich der zerrüttete Zustand der Menschen mit den natürlichen Folgen desselben auf die Menschen, aber es kam zugleich die Möglichkeit, diesen Strafen zu entgehen, auf alle Menschen, so eigentlich die Absicht der Erlösung Christi war, daher die Schuld wirklich höherer Strafen auf die Menschen selbst fiel. Daher lehret die H. S. daß Gott alles dem Verderben zwar überlassen habe, aber blos weil er so gleich das Mittel der Erbarmung diesem entgegen gesetzet habe, welches allerdings besser war, als wenn er jene Ueberlassung durch gänzliche Aufhebung der natürlichen Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts hätte verhindern wollen.

4) Der leibliche Tod ist folglich die Einige allein um des Falls willen wirklich volzogene Strafe, als eine natürliche Folge, nicht als die Folge einer wilkührlichen Bestellung Adams zu einem Bundeshaupte des ganzen

menschlichen Geschlechts, welche nicht füglich ohne gänzliche Veränderung der von Gott in der Natur gemachten Ordnung wegfallen konte, wenn gleich die weitere Strafen vollkommen aufgehoben werden sollen. Er ist daher von Gott zum beständigen Versicherungsgrunde für die Menschen angewandt, daß sie zerrüttet und Sünder seyn, und seiner Erbarmung nicht entbehren können, folglich zum Antriebe, alle von Gott dargebotene Mittel, um den Strafen zu entgehen, zu gebrauchen, wodurch diese schädliche Folge des Falls selbst mit zu einem Besserungsmittel der Menschen gemacht ist. Als einen solchen augenscheinlichen Beweis der Strafwürdigkeit aller Menschen bey Gott gebrauchet Paulus auch den leiblichen Tod an der oben erklärten Stelle, und setzet dieser Strafe (ἐξ ἑνὸς παραπτώματος) so wol als allen übrigen Strafen (ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων) durchgehends Christum und seine Erlösung entgegen, und lehret folglich, es gebe mehrere Strafen, als Folgen der fortgepflanzten eigenen Zerrüttung der Menschen, welche aber durch Christum gänzlich vermeidlich gemacht seyn, so wie dieser auch endlich den leiblichen Tod als das letzte Uebel aufheben wird, und zwar bey allen ohne Unterschied, als ein ohne eigenes Verschulden auf alle gebrachtes Uebel, wenn gleich die durch eigenes Verschulden auf viele

gekom-

gekommene höhere Strafen nicht aufgehoben werden könten, und selbst hierdurch um ihrer selbst willen die Aufhebung des leiblichen Todes aufhören solte, ein Glück für sie zu seyn. Der Grund der Zurechnung des Falls ist folglich das natürliche Verhältnis Adams gegen seine Nachkommen oder die unvermeidliche Fortpflanzung der Folgen des Falls, die wirkliche Zurechnung aber ist die Bestrafung der Nachkommen Adams mit gleichen Strafen, als Adam verdienet, welche unvermeidlich auf jene kommen musten, an sich zwar durch das fortgepflanzte Verderben, so aber doch allemal den Fall zur Quelle behielt, und welchen sogleich von dem ersten Entstehen der Menschen an Mittel, ihnen zu entgehen, entgegen gesetzet wurden. Blos der leibliche Tod blieb als unvermeidlich auf eine Zeit lang übrig, welcher folglich die Einige um des Falls willen allein wirklich volzogene Strafe aller Menschen ist. Doch muste auch dieser selbst die Abwendung aller übrigen Strafen durch das ihnen entgegen gesetzte Mittel befördern, und wenn diese nicht durch das göttlich verordnete Mittel gehoben werden, ist nicht mehr das Verbrechen Adams allein, sondern das eigene Verhalten der Menschen selbst die Ursach davon. Eine solche Zurechnung der Einigen Handlung Adams, durch welche wirklich alle Strafen der Sünde

Adams allein um dieser Handlung willen auf seine Nachkommen gekommen, ist folglich durch diese Stelle nicht erwiesen. Denn die Zurechnung ist nach der H. S. die wirkliche Bestrafung, welche nie allein um der Einigen Sünde Adams willen in Absicht höherer Strafen, sondern allein in dem leiblichen Tode der Menschen geschiehet. Man darf nicht sagen, daß folglich auch die vom Adam mit dem Fall verdiente Strafe keine höhere, als der leibliche Tod, gewesen sey. Denn der Fall muste gewis ohne besondere göttliche Hülfe höheres Unglück nach sich ziehen, welches aber durch wirkliche Ertheilung dieser Hülfe vermeidlich gemacht wurde, folglich aufhörete, eine nothwendige Folge des Falls zu seyn, es aber allemal noch wirklich blieb, wenn jene besondere Hülfe nicht angenommen wurde, und welches daher zwar eine Strafe dieser eigenen Verschuldung an sich war, aber zugleich eine Strafe des Falls, aus welchem ursprünglich diese höhere Strafe entstanden. Der leibliche Tod erfolget folglich bey den Nachkommen ohne nachfolgende Billigung des Falls, aber höhere Strafe erfolget nicht anders als durch nachfolgende Billigung desselben im eigenen Verhalten. Will man also die Zurechnung des Falls an alle Menschen mit der göttlichen Gerechtigkeit und Güte vergleichen, so komt es blos auf

die

die Verfügung des leiblichen Todes über alle Menschen an, und wenn Gott diesen in seinem ganzen Plan bey vorhergesehenem Falle für dienlich erkante, so kan man ihm wol schwerlich das Recht dazu absprechen. Denn wenn er auch gleich Anfangs den ersten Menschen mit einem Körper versehen wollen, welchen er eine Zeit lang nachher wieder ablegen sollen, so müste man die Rechte Gottes über die Menschen ungemein einschränken, und der stolzen menschlichen Denkungsart, welche Gott wenige Rechte über Menschen übrig zu lassen geneigt ist, folgen, wenn man hierin etwas finden wolte, wodurch Gott den Menschen Unrecht thäte. In dieser Absicht war selbst schon bey der Schöpfung die Ertheilung eines unsterblichen Leibes eine freye Wohlthat Gottes, welche er auch, wenn wichtige Ursachen es erforderten, nach seiner Freiheit den Nachkommen wieder nehmen konte. Selbst unter Menschen hat die Ertheilung einer Wohlthat und eines Vorzuges an einen Menschen für sich und seine Familie, die in gewissen Fällen, welche auf dem Menschen selbst beruhen, wieder wegfallen soll, gar nichts ungerechtes. Es bleibet folglich auch wahr, daß Adam, wenn er fiel oder nicht fiel, natürlich zum Vortheil oder Schaden seiner Nachkommen handelte, folglich auch in dieser Absicht als ein sitliches Haupt seiner Nachkommen betrachtet

werden konte, aber blos weil er ihr natürliches Haupt war. Hingegen zu der Idee eines von Gott ausdrücklich ernanten Bundeshauptes derselben giebt es gar keinen biblischen Grund. Wie fern der erste Zustand der Menschen ein ברית Gottes genant werden könne, ist bereits unten untersuchet (§. 95:97), aber eine solche Art eines Bündnisses, als man hier bey der Idee eines Bundeshauptes annimt, ist durch nichts erweißlich, und blos aus der Uebertreibung der hebräischen Redensarten und den ganz menschlichen Vorstellungen von Gott entstanden.

Anderer Abschnitt.

Von dem durch den Fall entstandenen Zustande aller Menschen in Absicht ihrer Gesinnung, Kräfte und Werke, und den Folgen desselben in den göttlichen Strafen.

§. 133.

Der gesamte Zustand des menschlichen Geschlechts, der aus dem Sündenfall entstanden, komt nun zunächst in Betrachtung, und diese Abhandlung theilet sich von selbst in drey besondere Abhandlungen, von dem inneren zerrütteten Zustande der menschlichen Begierden, von den äußeren Werken, welche jener Zustand erzeuget, und von dem dadurch vermittelst der göttlichen Strafen den Menschen zuwachsenden Unglück, welche folglich den Inhalt dieses Abschnitts ausmachen werden. Es ist durch den vorigen Abschnitt bereits klar, daß der Fall seine innere Folgen für die erste Menschen zur Zerrüttung ihrer Natur gehabt, und daß insbesondere die sinliche Lüste eine alzu große Gewalt über

den

den Menschen bekommen, wodurch die Vernunft ihres Vermögens beraubet, solche nach ihren vernünftigen Einsichten zu regieren, und folglich selbst in ihren eigentlichen Wirkungen und Verrichtungen geschwächet und verdunkelt worden. Es entstand daher bey ihnen selbst ein Unvermögen der Vernunft, den bösen Begierden zu wiederstehen, eine Unordnung in den sinlichen Lüsten, die ihren Absichten und den Absichten des Menschen, wozu er in der Welt leben solte, entgegen waren, eine Neigung, ausschweifende Lüste zu erwecken und zu unterhalten, ohne sie von der Vernunft unterdrücken zu lassen. Da nun die sinliche Kräfte in der genauesten Verbindung mit dem Leibe und dessen Kräften stehen, und natürlich zur Schwächung desselben gereichen, auch die Quelle dem Leibe schädlicher Werke werden: so hat auch die Zerrüttung in den Leibeskräften, welche selbst den endlichen Tod des Leibes befördern müssen, nicht ausbleiben können. Hier komt es uns blos auf das allen Nachkommen Adams gemeine Verderben, auf das eigentliche Entstehen und auf die wahre Natur und Beschaffenheit desselben an. Die erste beyde Stücke sind so genau mit einander verbunden, daß eines zugleich mit dem anderen bewiesen werden wird. Wir machen daher mit der Untersuchung, ob es ein algemeines inneres Verderben der

Menschen

Menschen, so aus dem Falle entstanden, ge-
be, und woher diese Algemeinheit desse'en
bey allen Menschen rühre. Geben wir blos
auf die mosaische Geschichte Acht, so mus
bey der Voraussetzung dessen, was von dem
anfänglichen Zustande der Menschen und von
dem darauf erfolgten Sündenfalle erwiesen
worden, bereits eine algemeine Zerrüttung
der Menschen durch den Fall höchst glaublich
werden. Die nächste Zeiten stellen uns das
menschliche Geschlecht als nach und nach gänz-
lich verwildert, und dem grösten Theile nach
mehr den unvernünftigen Thieren, als den
Geschöpfen Gottes, welche die vorzüglichste
auf der Erde, und die Herren aller übrigen irdi-
schen Geschöpfe, waren gleich gesetzet vor. Diese
Verwilderung ging so weit, daß Gott sich
endlich genötiget sahe, das ganze erste Ge-
schlecht der Menschen durch die Sündfluth
wieder auszutilgen, und nur einen kleinen
Stamm zur Fortpflanzung zu erhalten. Kaum
aber vermehrete sich das menschliche Geschlecht
nach und nach wieder, da sogleich die mensch-
liche Zerrüttung wieder durch algemein her-
schenden Aberglauben und durch den unver-
nünftigsten sinlichen Götzendienst ausbrach, so
Gott nötigte, durch ganz außerordentliche
Mittel noch bey Einer Familie für die Erhal-
tung des vernünftigen Verhaltens gegen ih-
ren Schöpfer zu sorgen, wenn nicht endlich

die

die Folge entstehen solte, daß alle Kentnis des wahren Gottes und mit dieser alles Gute unter den Menschen von neuem gänzlich vertilget wurde. Dis, sage ich, machet an sich schon ein durch den Fall unter den Menschen entstandenes algemeines Verderben höchst glaublich, ja beweiset es selbst augenscheinlich. Gott versichert es auch bey diesem ersten Zustande der Welt, da er die Sündfluth über die Erde geführet, und jetzt einer neuen Verwilderung des menschlichen Geschlechts entgegen sehen muste, ausdrücklich 1 B. Mos. 8, 21. womit C. 6, 5. zu vergleichen ist. An der ersten Steile saget Gott, oder gedenket es bey sich, das ist, wenn wir das menschliche der Vorstellung weglassen, er war entschlossen, das gegenwärtig als das dienlichste angewandte Mittel nicht weiter zu gebrauchen, sondern er wolte sich anderer Mittel künftig bedienen, dem menschlichen Verderben zu Hülfe zu kommen, dazu er sich durch dieses strenge Mittel die Wege gebahnet hatte, da ohne dis selbst jene Miitel in der Welt zur Wirklichkeit zu bringen natürlich hätte unmöglich werden müssen. Die Gott beygelegte Rede ist:

1 Mos. 8, 21. „Ich will nicht noch einmal um „der Sünden der Menschen willen die Erde gänzlich verderben. „Denn

„Denn was aus dem Herzen des
„Menschen komt, ist von den
„Jahren der Kindheit an nichts
„anderes, als Böses.“

Hierher gehören blos die letzten Worte. יצר ist alles, was man hervorbringet, daher ist יצר לב alles, was das menschliche Herz an Gedanken und Begierden erzeuget. In diesem Gebrauch komt es sowol ohne Beysatz Jes. 26, 3. als auch mit dem Beysatz: יצר מחשבות לב und לב 1 Chron. 28, 9. 29, 18. vor. Es ist folglich alles, was das menschliche Herz denket, ausſinnet und begehret, oder der ganze Zustand des menschlichen Herzens und die daraus entstehende Begierden. Das רק brauchen die Hebräer, wo sie die Algemeinheit ausdrücken wollen, als רק ישר, was ganz und gar recht und gut ist, רק עשוק, was ganz und gar unglücklich ist, daher ist nach der Versicherung Gottes das menschliche Herz in allen seinen Gesinnungen völlig böse. Vorher hatte Moses versichert, alles, was Gott geschaffen habe, und folglich auch das wichtigste irdische Geschöpf, der Mensch, sey טוב מאד, oder רק טוב gewesen, oder der Mensch sey ישר gebildet gewesen, wie es Pred. 7, 29. erkläret wird, welchem dis רק רע entgegen stehet. Und so ist das menschliche Herz von

der

der Kindheit an, das ist, von der Geburt bis zum Tode beschaffen, oder כל היום, die ganze Lebenszeit hindurch, wie es an der anderen Stelle C. 6, 5. ausgedrücket wird. Gott giebt folglich hier einen Grund an, warum er nicht auf eine solche Art, als jetzt geschehen war, das ganze menschliche Geschlecht wieder vertilgen wolle. Vor der Sündfluth war ein solcher Zustand unter den Menschen eingerissen, welcher alle Besserung, selbst durch die kräftigste Mittel, unmöglich machte, daher hatte Gott nach seiner Weisheit jenes schreckliche Mittel gebrauchet. Die Sündfluth richtete auch das aus, daß zwar das Verderben nicht aufhörete, sondern auf einer ganz neuen Seite durch Aberglauben und denn schändlichsten sinlichen Götzendienst ausbrach, aber sie unterhielt doch das Schrecken für der unmenschlichen und viehischen Lebensart vor der Sündfluth. Der Grund, welchen Gott angiebt, bestehet folglich darin, daß man von den Menschen für sich selbst nichts anderes als Böses erwarten könne, folglich den Menschen durch andere Mittel geholfen werden müsse, wenn nur nicht alle Besserung gänzlich unmöglich gemacht werde, welches gegenwärtig eine Sündfluth erfordert habe. Es wird folglich in dieser Stelle deutlich eine gänzliche Zerrüttung aller menschlichen Begierden in der völligsten Algemein-

heit

heit zu einer Zeit, da sich erst das menschliche Geschlecht durch wenige Personen, welche Gott ihrer Frömmigkeit wegen der Erhaltung gewürdiget hatte, wieder vermehren solte, versichert, daher es nicht nur von den Zeiten der Welt vor der Sündfluth, sondern auch von allen folgenden Zeiten derselben behauptet wird. Es wird aber auch eine solche Unordnung versichert, welche nicht erst durch lange Uebung des Bösen entstehet, sondern von Kindheit an bereits da ist, welche uns an einer algemeinen Zerrüttung der menschlichen Kräfte nicht zweifeln lässet. Nun wird zwar eben dis auch bey den Ursachen der Sündfluth selbst C. 6, 5. angeführet, wo auch eben dieselbe Worte gebrauchet werden, so natürlich auch auf den ganzen Zustand des Herzens oder auf das innere Verderben nothwendig gehen müssen, ohne daß eigentlich diese innere Zerrüttung zur Ursach der Sündfluth gemacht wird, welche vielmehr die große auf der Erde im Schwange gehende Bosheit ist. Diese wird V. 11. 12. dadurch beschrieben, daß die ganze Erde voll Mordens und Blutvergießens gewesen sey, hier aber als eine Folge aus diesem verdorbenen Herzen der Menschen hergeleitet. Hier ist also der Verstand dieser:

1 Mos. 6, 5. „Gott sahe, daß die Bosheit „der Menschen auf der Erde sehr „überhand genommen hatte, und „daß alles, was aus den mensch„lichen Gedanken und Begierden „entstehet, nichts anderes, als „Böses, ihre ganze Lebenszeit „hindurch sey.“

Man kan nun hiermit den bekanten Ausspruch Davids Ps. 51, 7. vergleichen, welcher seinen mit der Barhseba begangenen Ehebruch beklaget, und hinzusetzet:

Ps. 51, 7. „Schon in Sünden wurde ich „zur Geburt gebracht, und schon „Sünde hatte ich, da mich meine „Mutter empfing.“

Daß חול bedeute, Geburtsschmerzen empfinden, nnd überhaupt Gebähren, ist sehr bekant, und daher im Piel ein Kind zur Geburt bringen, oder von einem Kinde schwanger seyn, und diese Bedeutung erfordert auch hier der folgende gleichgültige Satz. Dieser letzte Satz saget nämlich entweder, seine Mutter habe ihn erwärmet, so auf das Tragen im Mutterleibe gehen müste, oder sie habe ihn empfangen, welches dem anderweitigen Gebrauch von חם gemäßer ist, so von

der

der natürlichen Hitze bey der Beywohnung gebrauchet wird 1 B. Mos. 30, 38. 40. 31, 10. Dieser Ausspruch lehret zwar nicht unmittelbar das Entstehen des Verderbens durch die natürliche und leibliche Fortpflanzung. aber da durch die vorige Stellen die Algemeinheit durch das ganze Leben bereits erwiesen ist: so hat man allen Grund, eben dieselbe Art des Entstehens dieses Verderbens bey allen Menschen zu erwarten, zumal bey David kein anderer Grund Statt haben kan, als bey allen Menschen, deren Begierden von Kindheit an verdorben sind. Daß David seine Aeltern unanständiger Lust beschuldiget haben solte, hat nicht nur in seinen Worten gar keinen Grund, sondern ist auch an sich selbst lächerlich. Denn eine Beschuldigung seiner Mutter, daß sie gesündiget, indem sie ihn empfangen, hat nicht nur der ganzen Geschichte Davids nach keine Richtigkeit, sondern würde sich auch zu den Empfindungen der Traurigkeit, welche er über seine eigene Sünden ausdrücket, schlecht schicken, indem er selbst um Vergebung bittet, und nichts weniger thut, als daß er die Schuld seiner Sünde auf seine Aeltern schiebet, oder seine Sünden mit ihrem Beyspiel beschöniget. Ich berühre andere eben so unwahrscheinliche Verdrehungen dieser Stelle nicht, welche ein jeder leicht selbst beurtheilet, so lange er nicht den par-

theiischen Wunsch zu derselben mitbringet, die Lehre von einem angebornen Verderben in der H. S. nicht zu finden. Da der natürliche Verstand der Worte, und der deutliche Zusammenhang den Sinn der Worte erfordert, daß bey ihm selbst schon von der Geburt an Sünde befindlich gewesen sey; da es der Natur dieses Verderbens ganz gemäß ist, welches eine Unordnung in den sinlichen Empfindungen und Lüsten ist, die den Menschen von der Würde eines volkommnen vernünftigen Menschen herabgesetzet, und selbst den niedrigeren Geschöpfen der Erde in seinen Begierden und Verhalten nahe zu bringen im Stande ist, und in der genauesten Verbindung mit den sinlichen Werkzeugen des Leibes stehet, folglich auch durch die leibliche Geburt fortgepflanzet werden kan; und da es ganz volkommen mit allem, was sonst die H. S. von dem durch den Fall entstandenen algemeinen Verderben aller Menschen lehret, übereinstimmet: so ist kein Grund vorhanden, warum man andere Erklärungen mit dem äussersten Zwange herbey ziehen solle. Selbst die Nothwendigkeit zu sterben, mit welcher wir jetzt bereits geboren werden, und die mit der durch den Fall zerrütteten menschlichen Natur genau verbunden ist, bestätiget diese vom David behauptete Fortpflanzung dieser Zerrüttung durch die leibliche Geburt. Ich will

nur

nur noch kurz gedenken, wie fern die auch sonst hier gebrauchte Rede Christi Joh. 3, 6. etwas von eben dieser Sache beweise. Σαὲξ stehet hier offenbar für Menschen in ihrem jetzigen irdischen, sinlichen und der Hinfälligkeit und Sterblichkeit ausgesetzten, kurz in dem nicht nur gleich Anfangs anerschaffenen, sondern auch bereits durch den Fall geschwächten Zustande, als wodurch erst der Tod der Menschen seinen Ursprung genommen. Vom Fleische geboren werden, ist folglich nach dem gewöhnlichen Gebrauch dieses Wortes eben das, als von sterblichen und schwachen Menschen geboren werden. Aus dem Geiste geboren werden, ist unstreitig eben die Wiedergeburt des heiligen Geistes Tit. 3, 5. welche Christus eben so mit dem Wasser der Taufe verbindet, als Paulus an dieser anderen Stelle thut. Folglich setzet Christus die geistliche Geburt vermittelst der Taufe, dadurch man selbst πνεῦμα werde, so wol unstreitig hier den Begrif haben mus, als Röm. 8, 1. u. f. der Geburt von schwachen und verdorbenen Menschen entgegen, dadurch man selbst ein solcher schwacher Mensch werde, und alle Folgen des Falls erhalte, dazu wenigstens die jetzige hinfällige Menschheit gehöret. Ist es folglich gewis, daß eine innere Unordnung in den menschlichen Begierden von der ersten Kindheit an seit dem Falle vorhanden ist, wie

die vorige Stellen hinlänglich darthun, und ist diese seit dem Falle auf gleiche Art als die Sterblichkeit bey den Menschen vorhanden gewesen, so wird sie nothwendig mit in diesem Ausspruch Christi, welcher alles, was zum σαρξ bey den Menschen gehört, aus der Geburt vom σαρξ herleitet, begriffen seyn. Oder ist das mit der algemeinen Sterblichkeit verbundene algemeine Verderben gewis, so ist das Entstehen des letzteren vermittelst der leiblichen Fortpflanzung von den ersten Menschen an auch durch diese Stelle gewis. Was die Stellen betrift, darin Paulus versichert: Πάντες ὑφ' ἁμαρτίαν εἶσι, Röm. 3, 9. ὑπόδικός ἐσι πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ V. 19. πάντες ἥμαρτον V. 22. so gehet dieses zwar unmittelbar auf die algemeine Strafwürdigkeit aller Menschen bey Gott, welches schon mit dem Fall Adams verbunden war C. 5, 12. Aber Paulus verbindet diese aufs genaueste mit der Wahrheit, daß auch alle Menschen durch ihre Gesinnung und Werke Sünder sind, wie er C. 1:3. gezeiget hatte, und führet auch aus dem A. T. nach dem Ausspruch C. 3, 9. lauter Stellen an, welche die Sündlichkeit des eigenen menschlichen Zustandes beweisen, und lehret folglich, daß beydes Strafwürdigkeit und eigener sündlicher Zustand so unzertrenlich verbunden sey, daß, wo das eine sich befinde vermöge des Falls Adams,

auch

auch das andere gewis vorhanden sey, und daß die Quelle des einen auch die Quelle des anderen werde. Den Ausdruck, da Paulus die Menschen τέκνα Φύσει ὀργῆς Eph. 2, 3. nennet, brauche ich nicht besonders, ich halte aber dennoch dafür, daß diejenige Ausleger am richtigsten dem biblischen Sprachgebrauch gemäs erklären, welche es durch Strafwürdige oder der Strafe unterworfene schon vermöge ihrer Geburt erklären, und auch hier verbindet Paulus diese natürliche Strafbarkeit der Menschen, sie seyn Juden oder Heiden, aufs allergenaueste mit der algemeinen Sündlichkeit ihres Zustandes. Es bestätiget dieses zugleich, daß Zurechnung der ersten Sünde oder natürliche Fortpflanzung ihrer Strafe aufs unzertrenlichste mit der natürlichen Fortpflanzung der inneren sündlichen Zerrüttung verbunden sey, und daß folglich vorhin mit Recht die Zurechnung in dieser Verbindung erkläret worden. Von der Strafbarkeit der Erbsünde bey Gott ist erst weiter unten zu handeln. Doch beweiset schon eben diese genaue Verbindung Pauli mit der Strafwürdigkeit der Menschen bey Gott seit den Zeiten des Sündenfalls, daß sie allerdings Strafe bey Gott zu erwarten habe, und folglich eigentliche Sünde sey, als die Quelle aller strafwürdiger Werke der Menschen. Es muß aber erst die Beschaffenheit

und Natur dieses natürlichen Verderbens genauer erkläret werden.

§. 134.

Die eigentliche Natur der in der menschlichen Natur befindlichen Unordnung muß schon aus der bey den ersten Menschen selbst durch den Fall entstandenen Zerrüttung erhellen, weil eben dieselbe durch die natürliche Geburt fortgepflanzet wird. Bey dem ganz unsträflichen Zustande der Menschen beherschete die Vernunft volkommen alle zur menschlichen Natur gehörige sinliche Begierden, durch den Fall verloren sie diese Ordnung ihrer Begierden, die Gewalt der sinlichen Lüste wurde stärker, und das Vermögen der Vernunft, sie zu regieren, und den gesamten Zustand der Seele zu bestimmen, alzu geringe. Die Herrschaft der Vernunft über die Gesinnungen und Werke der Menschen, oder der Zustand der Seele, bey welchem alle ihre Begierden volkommen vernünftig waren, verwandelte sich in eine Herrschaft der sinlichen Lüste über dieselbe, und folglich über die Vernunft selbst, und eben dieser Zustand der menschlichen Natur war es, welcher durch die Fortpflanzung der Natur auf die Nachkommen gebracht wurde. Eben daher rühren auch die Benennungen, daß dieser Zustand

σαρξ

σαὲξ genant wird, so im N. T. ganz unläugbar ist. Diese Benennung ist von dem ganzen auf die Veränderung der Menschen durch den Fall gegründeten Zustande gewöhnlich, indem der unläugbarste Beweis dieser Veränderung auch nach der heiligen Schrift die entstandene Sterblichkeit des Menschen ist, und in diesem dem Tode unterworfenen und schwachen Zustande heisset er בשר und σαὲξ. In dieser Art wird es erst von dem gefallenen und verdorbenen Menschen gebrauchet 1 B. Mos. 6, 3. Ps. 78, 39. und an mehren Stellen, wo der Mensch Fleisch im A. T. genant wird, in Beziehung auf seine schwache und hinfällige Menschheit. Derselbe Zustand, der seit dem Fall die Sterblichkeit auf alle Menschen bringet, fasset auch alle übrige durch den Fall entstandene Zerrüttung der gesamten irdischen und sinlichen Natur der Menschen in sich, und eben deshalb wird im N. T. wo in diesem Gebrauch dieser Ausdruck häufiger ist, alle irdische Niedrigkeit des Menschen darin begriffen. Christus, der ohne alle Sünde nicht nur die wirkliche Menschennatur, sondern auch sie in ihrem jetzigen niedrigen Zustande annahm, wurde selbst in dieser Art σαὲξ, und lebte auf der Erde ἐν σαρκὶ und κατὰ σάρκα, welches auch bey ihm nicht blos das wesentliche der Menschheit, sondern auch die zufällige Niedrigkeit derselben

ben in dem jetzigen irdischen Leben ausdrücket. Alles, was diesem Zustande entgegen, und den Menschen für allen Geschöpfen adelt, und was zu seiner erhabenen Bestimmung gehöret, wird im Gegensatz πνεῦμα genant, daher stehet das σαρκικόν und πνευματικὸν einander entgegen, und das letzte ist dem Menschen jetzt nicht natürlich, sondern entstehet ἐκ πνεύματος θεοῦ, oder ἐκ πνεύματος ἁγίου. Giebt es also bey dem jetzigen menschlichen Zustande eine wirklich aus dem Fall entstandene Unordnung in seinen Kräften, Begierden und Lüsten, so gehöret auch diese unstreitig mit zur menschlichen Natur, so fern sie σὰρξ ist, und durch seine Besserung mus er aus einem σαρκικὸς ein πνευματικὸς werden. Diesem menschlichen Zustande, welcher σὰρξ genant wird, werden die παθήματα und ἐπιθυμίαι, die unrechte und ausschweifende Lüste des menschlichen Herzens, so die Quellen aller sündlichen Werke bey den Menschen sind, beygeleget Gal. 5, 16. 17. 24. Eph. 2, 3. 1 Petr. 2, 11. eben die ἐπιθυμίαι, welche auch Jacobus mit deutlicher Beschreibung dieser sinlichen Lüste zu den Quellen aller sündlichen Ausbrüche unter den Menschen machet. C. 1, 14. 15. Die ἐπιθυμίαι σαρκικαὶ sind daher das gerade Gegentheil von den πνευματικαῖς, und wenn aus jenen alle Arten von Unzucht und Ausschweifung entstehen, so

folgen

folgen aus diesen alle Arten von Keuschheit und Mäßigkeit, aus jenen folget alle Art der Bosheit und Ungerechtigkeit gegen die Nebenmenschen, aus diesen alle Art der Liebe, Gerechtigkeit und Billigkeit. Gal. 5, 16:22. Es fasset daher σάρξ den ganzen durch den Fall entstandenen Zustand der Menschen ohne die göttliche Besserung, welche wir Christo verdanken, in sich, und die ungebesserte Menschen, sie seyn Juden oder Heiden, sind ἐν σαρκὶ und σαρκικοὶ und werden als solche durch die Gewalt der sündlichen Lüste unglückliche Sclaven Röm. 7, 5. 14. 25. und leben daher: κατὰ σαρκα, weil sie das Φρόνημα τῆς σαρκὸς haben, daraus das περιπατεῖν κατὰ σάρκα folget Röm. 8, 1. u. f. Man mus die stärkste Gewalt den Vorstellungen Pauli anthun, wenn man diese Idee, ob sie gleich die gemeinste bey den Auslegern ist, darin nicht erkennen will. Bey anderweitigen Erklärungen des Begrifs vom σάρξ, welche entweder ganz willkührlich sind, auch gar nicht der jüdischen Denkungsart, daraus doch gewis dieser Ausdruck erkläret werden mus, gemäs, oder aus einer sehr mangelhaften Beobachtung dieses Sprachgebrauchs hergeleitet werden, halte ich mich nicht auf, da sie mit den angegebenen Bestimmungsgründen des Begrifs gar nicht bestehen können. Es wird z. E. auch wol σάρξ bey dem

mosaischen Gesetze, das hauptsächlich auf leibliche Reinigkeit oder Unreinigkeit gehet, und dazu leibliche und fleischliche Handlungen vorschreibet, angetroffen, und es ist richtig, daß dieses auf ähnliche Art dem πνευματικῷ, worauf das Christenthum gehet, entgegen stehe. Es hat auch einerley algemeine Quelle, (denn alles gehöret für das Fleisch, was blos mit irdischen und sinlichen Dingen zu thun hat,) aber es erschöpfet lange nicht den Umfang dessen, was zum σαρξ gehöret. Daher siehet man blos etwas geringes zu diesem Begrif gehöriges für den ganzen Begrif an, wenn man allenthalben, wo σαρξ stehet, das zum mosaischen Gesetz gehörige finden will. Fleischliche Werke, die dem Geiste entgegen stehen, können die blos leibliche Uebungen nach dem mosaischen Gesetze seyn, welche von denen aus geistlichen Trieben des Herzens entstehenden Werken unterschieden werden, sie können aber auch die sündliche Werke zur Befriedigung der sinlichen Lüste seyn, die aus der Verbindung unseres Geistes mit einem irdischen und sinlichen Leibe entstehen, und durch die Zerrüttung der menschlichen Seele in Unordnung gerathen, und eine die Vernunft selbst betäubende Heftigkeit erreichet haben. Von dieser Art der Lüste und Werke ist deutlich Röm. 8, 1:14. und Gal. 5, 16:26. nach den Prädicaten vom Fleische und den

fleisch-

fleischlichen Werken und nach der eigenen Erklärung Pauli die Rede. Hingegen wird σαρξ Gal. 3, 4. in gleichem Gegensatz gegen πνευμα von den leiblichen Uebungen nach dem mosaischen Gesetze gebrauchet. Von jenem Begrif heißet ein gänzlich durch die Lehre Christi ungebesserter und seinen verdorbenen Lüsten gänzlich folgender Mensch σαρκικος, wie sonderlich aus 1 Cor. 3, 1. klar ist, wo Paulus selbst es deutlich von Leuten, die in Lastern des Stolzes und Neides lebten, erkläret V. 3. Hier ist es einerley mit Ψυχικος C. 2, 14. so von dem Gegensatz der Ψυχης, als des irdischen, sinlichen und animalischen Lebens, gegen πνευμα, als das geistliche Leben eines von der gröberen Sinlichkeit und den stärkeren sinlichen Begierden gereinigten Geistes, hergenommen ist. In dieser Art sind σωμα ψυχικον und σωμα πνευματικον einander entgegen gesetzet C. 15, 44. 45. womit man noch die ψυχικους πνευμα μη εχοντας Jud. 19. vergleichen kan. Ich füge nichts weiter bey, da der Grund dieser Benennung des moralisch verdorbenen Zustandes richtig erhellet, weil er in einer in den sinlichen Begierden der Menschen entstandenen heftigen Unordnung gegründet war, womit zugleich eine Zerrüttung in den sinlichen Empfindungen des Leibes und eine Sterblichkeit und Hinfälligkeit des Leibes

selbst unzertrenlich verbunden war. Es lasset uns daher dieses schon die algemeine Natur des menschlichen Verderbens erkennen, welches in einer Unordnung der menschlichen Begierden. durch die Heftigkeit und Gewalt der sinlichen Lüste bestehet, welche durch die vernünftige Begierden nicht mehr regieret und im Zaum gehalten werden können. Die eigentliche Beschaffenheit dieses Verderbens aber beschreibet Paulus am ausführlichsten Röm. 7, 7:25. Er hatte von der Verbindlichkeit und dem Vermögen der Christen um des Todes Christi willen, ein unsträfliches Leben nach dem götlichen Willen zu führen C. 6. und von dem Unvermögen des mosaischen Gesetzes, dieses zu veranlassen, davon der Grund in dem menschlichen Verderben zu suchen sey, dessen Lüste zufällig durch das Gesetz erreget wurden, aber nicht besieget werden konten, so durch den Geist, welchen die Christen der Lehre Christi verdanken, geschehen könne und müsse, wie er C. 6, 8. lehret, geredet. Er hatte die Aufhebung des mosaischen Gesetzes dieses seines Unvermögens wegen behauptet C. 7, 1:6. und besonders V. 5. versichert, daß in dem ehemaligen Zustande, da sie blos dem mosaischen Gesetz gefolget, die durch dasselbige erregte heftige Leidenschaften und Begierden die Glieder des Leibes in den äußeren Werken regieret,

ret, daß sie dem Tode Frucht gebracht, das ist, den Tod oder die göttliche Strafe gehäufet. Er fähret hierauf fort:

Röm. 7, 7. „Man wird mir vielleicht einwenden: Ist denn das mosaische Gesetz etwas unrechtes und sündliches? „Ich antworte: Keinesweges, aber „ich empfand erst, daß in mir Sünde befindlich sey, da das Gesetz „mich davon überzeugete. Denn „die in mir befindliche böse Lust empfand ich erst, da ich das Verbot „des Gesetzes kennen lernete: Du „solt dieses oder jenes nicht begehren. v. 8. Die in mir befindliche Sünde „aber nahm eben von dem Verbot „des Gesetzes Gelegenheit, und veranlassete in mir allerley Regung böser Lüste, welche, ehe ich das Gesetz kennen gelernet, sich in mir „nicht geregt. v. 9. Ich stelle mich nämlich als einen solchen vor, der ehedem nichts von dem Gesetze gewußt. „So bald dieses oder jenes Gebot „des Gesetzes mir bekant wurde, lebte gleichsam die vorher in mir ohne „Regung befindliche Sünde auf, und „ich zog mir den Tod (die göttliche „Strafe) zu. v. 10. Und so gereichete

„mir

„mir das zum Besten, (mich für der
„Strafe zu bewahren) ertheilte Ge-
„setz, dazu, daß ich mir göttliche
v. 11. „Strafe zuzog. Die in mir befind-
„liche Sünde nahm also von dem
„mir bekant gewordenen göttlichen Ge-
„bot die Gelegenheit, und verführe-
„te mich zu bösen Werken, und so
„zog sie mir vermittelst des Gesetzes
„die in diesem gedrohete Strafe zu.
v. 12. „Es blieb folglich das Gesetz selbst
„volkommen unschuldig, und jedes
„einzelnes Gebot desselben blieb un-
„schuldig, unsträflich und mir höchst
„nützlich, wenn gleich die Sünde
„durch dasselbe mir den Tod zuzog.
v. 13. „Solte denn aber, wird man viel-
„leicht gedenken, das Gesetz etwas
„nützliches seyn können, das mir den
„Tod (die Strafe) zugezogen hat?
„Ich antworte: Nicht das Gesetz,
„sondern die in mir befindliche Sün-
„de war es, welche mir durch dieses
„an sich höchst nützliche Gesetz den
„Tod zuzog, damit es offenbar wür-
„de, daß Sünde in mir befindlich
„sey, und damit vermittelst des mir
„ertheilten Gebots und der dadurch
„verursachten Strafe die Sünde bey
„mir in ihrer ganzen Größe und
„Schäd-

v. 14. „Schädlichkeit erkant würde. Wir
„wissen nämlich, die wir das Gesetz
„kennen, daß das Gesetz Werke aus
„vernünftigen Einsichten und Begier-
„den des Geistes erfordere. Lasset
„mich nun abermals mich selbst als
„einen solchen vorstellen, der von der
„Gewalt seiner sinlichen Lüste regie-
„ret wird, und durch diese ein un-
„glücklicher Sclave der in ihm be-
v. 15. „findlichen Sünde ist. Als ein sol-
„cher folge ich nun in dem, was ich
„ausführe, nicht vernünftigen Ein-
„sichten. Denn das führe ich nicht
„aus, was ich vernünftig wünsche,
„sondern was ich nach vernünftigen
„Einsichten misbilligen mus, das
v. 16. „thue ich. Indem ich aber das
„thue, was ich selbst vernünftig nicht
„billigen kan, so gestehe ich es dem
„Gesetze zu, daß es volkommen nütz-
v. 17. „lich sey. Ich handele folglich gar
„nicht als ein freyer Mensch in mei-
„nen Werken, sondern die in mir
„befindliche Sünde wirket alles durch
„mich (oder ich handele als ein Scla-
„ve dieser in mir befindlichen Sünde).
v. 18. „Und von dem, was in mir, näm-
„lich in meinem Zustande herschender
„sinlicher Lüste, als die Quelle mei-

„ner Werke, die mir Strafen zuzie-
„hen, befindlich ist, weis ich gar
„wohl, daß es nichts nützliches seyn
„könne. Denn wenn ich auch gleich
„bey vernünftiger Ueberlegung das
„Gute thun wolte, so fehlet es doch
„an der wirklichen Ausführung des-
v. 19. „selben. Denn das Gute, so ich
„vernünftiger Weise wünsche, thue
„ich ja wirklich nicht, sondern das
„Böse, so ich nicht zu begehen
v. 20. „wünschte, führe ich aus. Indem
„ich aber das wirklich ausübe, was
„ich selbst misbillige, so handele ich
„ja hierin nicht selbst nach meiner
„eigenen freyen Einsicht und Wahl,
„sondern die in mir befindliche Sün-
„de misbrauchet meine Glieder, durch
v. 21. „sie zu wirken. So oft ich also das
„Gute ausüben will, werde ich bey
„mir selbst ein nöthigendes Gesetz ge-
„wahr, so mich zum Gegentheil
„bringet, weil das Böse in mir be-
v. 22. „befindlich ist. Denn nach meinen
„vernünftigen Einsichten mus ich das
„Gesetz billigen und zu beobachten
v. 23. „wünschen. Ich empfinde aber bey
„mir selbst eine ganz andere Gewalt,
„so die Glieder meines Leibes regie-
„ret, und dem, was meine Vernunft
„befielet

„befielet, gänzlich entgegen ist, eine
„Gewalt, welche mich den zwingen-
„den Vorschriften der Sünde als ei-
„nen Sclaven unterwirft, und die
v. 24. „Glieder meines Leibes regieret. O
„was für ein unglücklicher Mensch bin
„ich? muß ich hier selbst gestehen.
„Möchte mich doch jemand von einem
„so kläglichen Zustande, darin die
„Glieder meines Leibes selbst sich
„mit Gewalt Tod und Strafe verdie-
v. 24. „nen müssen, erlösen! Dis Glück
„verdanke ich gegenwärtig (als ein
„Christ) mit Freuden Gott durch un-
„seren Herrn Jesum Christum.
v. 25. „Jetzt folge ich nämlich nach meinen
„vernünftigen Einsichten dem mir
„von Gott ertheilten Gesetze, da ich
„ehedem, im Zustande der herschen-
„den sinlichen Lüste, den Vorschriften
„folgete, welche mir die Sünde ert-
„theilete."

§. 135.

Nach dieser Vorstellung ist nun zuförderst im algemeinen klar, daß Paulus nicht von seinem eigenen damaligen wirklichen Zustande an dieser Stelle reden könne, worauf allein die Art zu reden, deren sich Paulus

bedienet, da er nicht nur in der ersten Person, sondern auch in der gegenwärtigen Zeit redet, die Ausleger geführet hat. Schon seit alten Zeiten ist daher die Erklärung, daß Paulus von sich selbst in seinem damaligen christlichen Zustande rede, sehr gemein geworden, und nachdem sie Augustinus gebrauchet bey seinen Streitigkeiten, hat sein Ansehen sie um so mehr unterstützet. Man gebrauchet sie daher zum Beweise des bey den Gläubigen noch übrigen Verderbens, und des bey ihnen befindlichen Kampfs des Fleisches und Geistes. Es hat aber diese Erklärung alle Merkmahle der Falschheit an sich, so gemein sie auch ist. Denn Paulus kan gewis die Absicht nicht haben, von der übrigen Sünde bey den Gläubigen zu reden, da er von Menschen, die keine Christen sind, und die wahre Christen sind, und deren Unterschied eher redet, und folglich eher in dieser Schilderung jene beschreibet. Er zeiget eigentlich, daß die Christen das durch Christum erhalten haben, was das mosaische Gesetz zu verschaffen unvermögend gewesen C. 8, 1. Er redet von dem Zustande eines solchen insbesondere, der blos aus dem mosaischen Gesetze den Willen Gottes erkenne, ohne höhere Hülfe gegen sein Verderben zu haben, welches er bey Christen kurz zuvor für völlig aufgehoben erkläret hatte V. 1:6.

Er

Er kan folglich auch sich nicht selbst als einen solchen vorstellen, welchem das mosaische Gesetz den Tod zuziehe, und diese Wirkung diesem Gesetze, das ihn gar nicht mehr anging, bey sich selbst nicht beylegen. Denn daß nicht ein jedes göttliches Gesetz, sondern allein das mosaische verstanden werde, mus der ganze Brief lehren, und dis ist für Christen gänzlich aufgehoben. Er behauptet auch hier von dem fleischlichen Menschen, welchen er schildert, gerade das Gegentheil von dem, was er selbst in dieser Verbindung von den Christen lehret. Bey diesen ist es unmöglich, daß sie nach dem Fleische wandeln C. 8, 1. und wenn ein Zustand, da man gar dem göttlichen Willen nicht folgen kan, weil die fleischliche Lüste den Menschen hinreißen zu allem, was ihnen gemäs ist, kein Wandel nach dem Fleische ist, so weis ich bey diesem Ausdruck gar nichts zu gedenken. Ja er danket selbst am Ende Gott, daß man durch Christum von dem vorhin beschriebenen Zustande befreyet werde V, 25. so also kein Zustand eines wahren Christen seyn kan. Mir sind die Mittel nicht unbekant, durch welche man sich bey der Erklärung aus diesen Schwürigkeiten zu helfen suchet, man darf sie aber nur mit dem Texte selbst vergleichen, um bey einigem Gefühl des wahrscheinlichen oder unwahrscheinlichen augenblicklich die Unzulänglich-

lichkeit dieser Mittel zu erkennen. Hierbey bedienet sich auch Paulus solcher Ausdrücke und Beschreibungen, welche nicht nur von dem gänzlich ungebesserten Menschen nicht härter gefunden werden können, sondern die auch zum Theil beständig eigenthümliche Charaktere der Gottlosen ausmachen, wenn er behauptet, daß sie nichts gutes thun könten, sich den Tod zuzögen, fleischlich und Sclaven der Sünde wären, u. d. gl. wodurch er in der That lehren würde, die Christen hätten Christo gar nichts zu verdanken, wenigstens von Vermögen zum Guten, so doch seiner ganzen Absicht zuwieder seyn würde, und durch den sehr klaren Gegensatz C. 8, 1:15. volkommen wiederleget wird. Paulus hat bey der ganzen vorhergehenden Abhandlung die Forderung der Juden und vieler jüdisch gesinten Christen im Sinne, daß ein jeder, der selig werden wolle, solches durch genaue Beobachtung des mosaischen Gesetzes erhalten müsse, daher man auch dieses den bekehrten Heiden aufgeleget wissen wolte. Er hatte daher gezeiget, daß Christen durch die göttliche in Christo ihnen erzeigte Gnade zu einem volkommen unsträflichen Leben aufs höchste verpflichtet seyn, obgleich dennoch das mosaische Gesetz für sie gänzlich aufgehoben verbleibe. Er hatte also behauptet, daß zu

jenem

jenem unsträflichen Verhalten dieses Gesetz nicht in den Stand setzen können, dazu indessen die Menschen Christo das Vermögen verdanketen, da jenes blos den Menschen lehre, daß sie Strafe verdienen und zu erwarten haben, so aber des Unvermögens der Menschen wegen nur dahin ausschlage, daß sie sich desto härtere Strafe zuziehen, und selbst hierdurch in den ängstlichsten und unglücklichsten Zustand versetzet werden. Er stellet daher die Person eines Heiden vor, welchem das mosaische Gesetz gelehret werde, und zeiget, was er für Folgen davon haben müsse. Denn ein solcher ist offenbar der Mensch, der ehedem ohne Gesetz gelebet, aber nachmals das Gesetz kennen lernet. Ein von Kindheit an bey dem mosaischen Gesetz und dessen Beobachtung erzogener Mensch, dem auch von Kindheit an Unterricht von demselben ertheilet worden, und noch dazu ein solcher, wie Paulus selbst war, welchem jedermann das Zeugnis geben muste, daß er in der strengsten Beobachtung des Gesetzes von Jugend auf erzogen Apgesch. 26, 4. 5. und vom Gamaliel aufs sorgfältigste darin unterrichtet worden. C. 21, 3. kan nicht derjenige seyn, welcher eine Zeit lang ohne das Gesetz gelebet hat. Ohne Gesetz leben heißet gewis eben das, als das Gesetz nicht haben, wie Paulus von den Heiden saget Röm. 2, 14. Bey

diesen Umständen ist es wol augenscheinlich, daß er dasjenige blos an seiner Person vorstelle, was er hier im algemeinen von dem Unvermögen des mosaischen Gesetzes lehren wollen. Die Sache selbst erforderte eine Vorstellung an einzelnen Beyspielen, weil sie Wirkungen des Gesetzes bey Menschen betraf, und daher war es nichts unnatürliches, die Sache als an seiner eigenen Person vorzustellen, da sie auf solche Art als in einem einzelnen Beyspiele deutlicher und sinlicher geschildert werden konte. Daher ist aller Grund vorhanden, die Worte Εγὼ δε ἔζων χώρις νόμου ποτέ V. 9. zu erklären: Gesetzt, ich wäre ein solcher, der einmal eine Zeit lang nichts vom Gesetze gewußt, aber endlich zur Kentnis desselben gelanget wäre. Alsdenn sind auch alle angeführte Folgen als unter dieser Hypothese bey ihm befindlich zu betrachten, und das Ganze ist nicht als eine Schilderung eines bey ihm wirklich befindlichen Zustandes zu beurtheilen, sondern als eine algemeine Beschreibung des Zustandes eines solchen, der ohne weitere Hülfe den Willen Gottes über das Recht oder Unrecht aus dem mosaischen Gesetz kennen lernet. Um nun die vorangesetzte freyere Uebersetzung genauer zu erläutern, und, wo es nötig ist, deutlicher zu erklären, und zu beweisen, so fasset die Stelle selbst mehrere Theile in sich.

1) Se:

1) Setzet Paulus einen Einwurf voraus, welchen er V. 7. 8. kürzlich beantwortet. Die Art, den Einwurf anzuführen, mus Lesern der pauliniſchen Schriften bekant genug seyn. Aus dem vorigen schien zu folgen, das mosaische Gesetz werde die Quelle der Erregung sündlicher Lüste bey den Menschen, und vermehre auf solche Art die menschliche Strafen, folglich werde es selbst etwas böses, oder eine sündliche Sache, eine Quelle der Strafen, so die Sünde bey den Menschen zu seyn pfleget. Dis verneinet Paulus, und setzet die Wirkung des Gesetzes darin, daß man die Sünde dadurch erkant habe. Ich erkante die Sünde, heißet aber, ich empfand, daß ich ein Sünder wäre, an den Regungen, welche bey mir entstanden, da das Gesetz mir die Lust verbot. Der folgende Satz: τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν u. s. w. erläutert die Art, wie man durch das Gesetz erkennen gelernet, daß Sünde vorhanden sey. Die Lust, so hier unstreitig die heftige sinliche Lust auf das Böse ist, war zwar vorher vorhanden, daß aber diese die in den Menschen befindliche Sünde sey, muste erst das Gesetz lehren, und lehrete es wirklich. Das aus dem mosaischen Gesetz angeführte Verbot, nicht zu begehren, ist unstreitig das neunte und zehnte des Decalogus nach unserer Abtheilung 2 B. Mos. 20, 17. Nachdem

vorher allerley äußere Sünden verboten worden, so wird hier selbst alle Begierde des Herzens auf diese verbotene Dinge untersaget. Du solst nicht ehebrechen, war ein besonderes Gebot gewesen, daher wird hier der besondere Satz beygefüget: Du solst auch nicht einmal deines Nebenmenschen Weib begehren, und die genaue Verbindung dieser beyden Gebote schärfet daher auch Christus nachdrücklich ein Matth. 5, 27. 28. Du solst nicht stehlen, war auch ein besonderes Gebot gewesen, welchem daher auch als ein besonderer Satz beygefüget wird: Du solst deines Nächsten Haus, Acker, Knecht, Magd u. s. w. nicht begehren. Denn obgleich im hebräischen Texte 2 B. Mos. 20, 17. das Haus im ersten, und das Weib im letzten Satze stehet, so ist doch nicht nur jene Ordnung an sich wahrscheinlicher, sondern sie findet sich auch 5 B. Mos. 5, 18. und an jener Stelle hat sie auch die griechische Uebersetzung angenommen. Daher solte unser neuntes Gebot billig heissen: Du solst nicht begehren deines Nächsten Weib, und das Haus solte ins zehnte gebracht werden. Beyläufig erhellet zugleich, theils da Paulus von dem vorhin für aufgehoben erklärten mosaischen Gesetze redet, daß er in diesem den Decalogus so gut als alle übrige Theile des mosaischen Gesetzes begreife,

greife, theils daß die weiteste Erklärung der zehn Gebote, vermöge deren jedes Gebot nebst der äusseren Handlung auch die innere Begierden des Herzens schon zugleich mit in sich fasse, ungegründet sey, wenn dem sechsten und siebenten Gebot das Verbot der Begierden des Herzens noch in besonderen Geboten beygefüget wird. Es dienen uns aber auch zugleich dergleichen von Paulo gebrauchte Beyspiele, zu zeigen, daß das, was Paulus in Absicht des Einflusses der Werke des Gesetzes in die Rechtfertigung saget, oder was er von dem menschlichen Vermögen oder Unvermögen, solche Gebote zu halten, lehret, auch von den algemein verbindlichen Moralgesetzen gelte, da sich weder die Natur der Pflichten und der Werke, noch die Natur des Menschen durch den Erkentnisgrund der Verbindlichkeit zu solchen Werken verändern kan. Denn es ist wol gewis, daß das Verbot unrechter Begierden an sich von algemeiner Verbindlichkeit sey, wenn es gleich nicht alle als ein mosaisches Gebot verbindet. Nach Paulo ist die innere algemeine Sünde, die Quelle aller sündlichen Werke, die ἐπιθυμία, die überwiegende sinliche Lust, oder die alle Neigung zum Guten überwiegende Lust zum Bösen. Wer also nicht weis, daß solche ἐπιθυμία in ihm nicht befindlich seyn solte, der weiß nicht, daß diese ἁμαρτία sey,

und folglich auch nicht, daß Sünde in ihm befindlich sey. Wenn er also das erste aus dem Gesetz erkennen lernet, so erfähret er auch das letzte, und lernet es aus seiner eigenen Empfindung. Man mus aber überhaupt die herschende jüdische Denkungsart bey dieser ganzen Vorstellung Pauli für Augen behalten. Die Sünde stellet er durchgehends als einen Tyrannen der Menschen, folglich als eine Person vor. Daher entstehen die Redensarten, er sey unter die Sünde verkaufet, die Sünde wohne in ihm, und sie wirke alles in ihm und durch ihn, sie gebe Gesetze u. s. w. Auch die Redensart: ἀφορμὴν λαβοῦσα κατειργάσατο u. s. w. setzet eben diese Vorstellung zum Grunde, weil sie eigentlich ausdrücket: Sie ergrif die Gelegenheit, dieses in mir auszurichten. Wenn man diese Vorstellung für Augen hat, so sagen die ersten Worte: Ich wuste noch nicht, daß die Sünde in mir, als Einwohner und Beherscher meiner Seele, wohne, weil ich die Lust noch nicht als böse erkante, welche mir das Gesetz zu einer verbotenen Lust machte. Es ist hieraus zugleich der Sinn der folgenden Worte V. 8. klar. Wenn ich mich indessen nicht irre, so schwebte eine Vergleichung der Sünde mit der Schlange im Paradiese zugleich Paulo im Gemüth. Sie ergrif die Gelegenheit des göttlichen Verbots, und wirkete

die

die böse Lust in der Seele der Eva. Denn der Ausdruck: ἡ ἁμαρτία ἐξηπάτησέ με διὰ τῆς ἐντολῆς, καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν V. 11. so eine blosse Wiederholung ist, scheinet dieses zu bestätigen. So wie die Schlange vom Gebot Gelegenheit nahm, und die Eva verführete, (siehe LXX. 1 B. Mos. 3, 13. und 2 Cor. 11, 3.) und hierdurch die Menschen tödtete, so ergrif auch die Sünde das Gebot, so bald es erkant wurde, und wirkete jetzt die Lust zu begehen, und tödtete dadurch. Der Sinn ist alsdenn kurz: So bald man die Lust für verboten erkennet, ist man am allerwenigsten im Stande, den Regungen zu wiederstehen, und da das Verbot uns selbst nicht erst vermögend machet, das zu lassen, was es verbietet, so ist dis der klärste Beweis des gänzlichen Unvermögens der Menschen zum Guten, und der Unmöglichkeit, durch das Gesetz Strafen zu vermeiden, das vielmehr bey diesem Zustande nichts anders zur Folge hat, als daß man sich Strafen zuziehet. Der letzte Satz, daß die Sünde todt gewesen, saget hier nichts anderes, als man habe ihre Gegenwart nicht empfunden, weil sie wie ein ohne Bewegung liegender Mensch oder als eine todte Schlange gewesen. Folglich ich wuste nicht, daß ich einen solchen lebendigen und wirksamen Einwohner hatte, welchen ich aber gewahr wurde, so bald ich nach dem

Gesetz

Gesetz alle böse Lust vermeiden solte. Paulus komt nun V. 9. auf dasjenige, was er nicht unmittelbar von sich selbst sagen konte, da er nie ohne Gesetz gelebt hatte. Daher da der Inhalt der folgenden Verse zugleich deutlich lehret, daß Paulus sich über die kurz V. 7. 8. ertheilte Antwort genauer erklären wolle, so drücket er nun zwar durch den neuen Anfang ἐγὼ δὲ u. s. w. erst deutlich aus, daß er nicht unmittelbar von sich selbst rede, sondern das, was er schildere, nur an seiner eigenen Person, als an einem einzelnen Beyspiele, deutlicher und lebhafter beschreiben wolle, lehret aber doch zugleich, daß er auch vorher schon in gleicher Absicht in der ersten Person geredet habe, wenn gleich der Inhalt selbst noch von der Art gewesen, daß er bey ihm selbst in seinem ehemaligen Zustande eben so gut Statt finden können, als bey anderen Menschen. Denn das Leben ohne Gesetz findet nun bey ihm gar nicht Statt. Auch das vorige saget daher bereits: Stellet euch an mir selbst einen solchen Menschen vor, welcher erst das Gesetz, und besonders das Gebot desselben: Du solst nicht begehren, kennen lernet. Vorher wuste er nicht, daß Sünde in ihm wohne, aber jetzt machet das Verbot die vorher als todt bey ihm wohnende Sünde rege, und nun empfindet er erst die Sünde in ihrer ganzen Gewalt durch die Erregung

regung aller ihm verbotenen unrechten Begierden.

2) Folget nun jene obgedachte deutlichere Erklärung V. 9 : 11, Das δὲ machet gleich Anfangs keinen Gegensatz aus, sondern es ist eben das, als nämlich. Der erste Satz saget folglich: Stellet euch nämlich mich selbst als einen solchen vor, welcher einmal gelebet, ohne die geringste Kentnis vom Gesetz zu haben, so bey Paulo nie geschehen war. Hiermit will er sonderlich das letzte erläutern, wie bey ermangelnder Kentnis des Gesetzes die Sünde bey ihm todt gewesen sey. So bald aber das Gebot kam, das ist, so bald ich das Verbot erhielt, oder es mir als ein Gesetz bekant wurde, lebte die vorher todte Sünde in mir auf. Die Sünde lebte, und ich starb, stehet einander entgegen. Die Sünde war todt, so lange der Mensch nicht wuste, daß sie in ihm herrsche, sie lebte folglich auf, so bald er erkante, daß er die verbotene Lüste nicht unterlassen könne. Daher empfand er, daß er nicht Herr über sich sey, sondern daß die Sünde Gewalt über ihn habe. Kurz, die böse Lust zeigete sich erst in ihrer ganzen Stärke, da sie unterdrücket werden solte. Ich starb, das ist, ich lag dabey unter, oder ich gerieth

in

in die göttliche Strafe. Das Sterben ist öfters erkläret, und dabey bemerket, daß es nach dem jüdischen Sprachgebrauch öfters heiße, sich Strafe zuziehen, dem das Tödten entgegen, so nach eben diesem Gebrauch bedeutet, zur wirklichen Strafe verdammen. Daß eben diese Bedeutung auch hier Statt habe, lehret die gleich folgende Erklärung, daß das Gebot ihn getödtet habe, wodurch er gestorben sey, und der Satz, das Gebot sey ihm zum Tode gereichet. Offenbar hat hier Paulus die Verführung der ersten Menschen wieder im Sinne, wo das Gebot lautete: Du solst nicht essen, sonst solst du sterben, aus welchem auch der Gebrauch des Todes von aller göttlichen Strafe entstanden ist. Das Gebot, so mir zum Leben gegeben war, fähret Paulus fort, das ist, so mich für der Strafe bewahren, und mein Bestes befördern solte, welches die Absicht aller göttlicher Gebote ist, gereichete mir auf diese Art, da es die Veranlassung der Reizungen zu dem verbotenen vermittelst der in mir wohnenden und herschenden Sünde wurde, zum Tode, oder es zog mir göttliche Strafe zu, für welcher es mich bewahren solte. V. 11. erläutert Paulus wieder auf eben die Art, als V. 8. daß dieses das Gesetz vermittelst des menschlichen verdorbenen Zustandes gethan

than habe. Denn die in mir herschende Sünde ergrif, wie bey der Eva die Schlange, die Gelegenheit des Verbots, machte mir nun erst das verbotene recht erwünscht, und verführete mich dergestalt, daß ich wirklich in die durch das Verbot gedrohete Strafe verfiel, so vorher schon erläutert ist. Aus allem wird endlich der dem Einwurf V. 7. entgegen gesetzte Schlussatz hergeleitet, daß das Gesetz folglich nichts böses und Sünde veranlassendes sey. Das ganze mosaische Gesetz ist heilig, oder ein heiliger Verehrung und Beobachtung ehemals würdiges Gesetz, und auch jedes einzelne Gebot desselben. Δίκαιον stehet der Schuld an der Sünde entgegen, es sey nicht die Ursach davon, sondern in dieser Absicht volkommen unschuldig, das ἀγαθὸν aber gehet besonders auf die Nutzbarkeit, so dem durch die Strafe verursachten Schaden entgegen stehet. Ob also gleich bey mir Sünde entstand bey Gelegenheit des Gebots, so war doch dieses nicht Schuld daran, und ob es mir gleich Strafen zuzog, so war deshalb das Gesetz doch nicht ein schädliches, sondern mir höchst vortheilhaftes Gesetz, folglich ein aller Verehrung und Beobachtung würdiges Gesetz.

§. 136.

§. 136.

3) Der letzte Satz veranlasset einen beyläufig beantworteten Einwurf, sonderlich der letzte Ausdruck, das Gebot sey nicht allein ἐντολὴ ἁγία und δικαία, sondern auch ἀγαθὴ. Was, konte der Gegner sagen, das solte nützlich seyn, was mir den Tod oder Strafe bringet? Wie könte eine mir vortheilhafte Sache mir zum Tode gereichen? Paulus antwortet, das behaupte er auch nicht, sondern die Sünde sey die Ursach des Todes und der Strafe geworden, durch das, was ihm gar nicht zum Tode, sondern zur Bewahrung für dem Tode gereichen sollen, durch das in dieser Absicht lediglich zum Vortheil der Menschen bestimte Gesetz. Der eingeschaltete Satz: ἵνα φανῇ ἁμαρτία, drücket aus: Damit die Sünde sichtbar würde, oder gleichsam zum Vorschein käme. Es ist aus eben der Vorstellung, daß man nicht gemerket habe, daß die Sünde im Menschen sey, bis das Verbot sie merklich gemacht habe. Der augenscheinlichste Beweis dieser Gegenwart der Sünde war die zugezogene Strafe, weil man erst etwas für Sünde erkennet, wenn man Strafe davon erwartet oder erfähret. Strafe empfand man erst, wenn ein Uebel durch das Gesetz auf eine Sache gesetzet worden, und so bald man es übertrat,

wuste

wuste man, daß man strafwürdig sey, folglich daß Sünde in uns sey, und auf solche Art kam dadurch die Sünde zum Vorschein, daß sie Strafe veranlassete. Η ἁμαρτία γίνεται ἁμαρτωλὸς, ist unstreitig wieder aus der ganzen Prosopopöie, und die als eine Person vorgestelte Sünde wird gleichsam selbst ein Sünder, das ist, strafwürdig, oder sie erscheinet vermittelst des Gebots erst in der Gestalt, welche sie wirklich hat, als äußerst gefährlich und schädlich für die Menschen, und eben dis mus durch die vermittelst des Gebots gedrohete und bey erfolgter Uebertretung volzogene Strafe recht in die Augen fallen. Es ist aber ein wirklicher erheblicher Vortheil für die Menschen, wenn sie wissen, daß sie Sünder seyn, und göttliche Strafe verdienen, wenn zur Besserung verdorbener Menschen der Weg gebahnet werden soll.

4) Von V. 14. gehet ein bis ans Ende zusammenhängender Abschnitt an, welcher die menschliche Natur mit dem, was das Gesetz fordere, vergleichet, und dadurch das bereits gesagte weiter erläutert. Paulus zeiget, 1) als ein fleischlicher Mensch thue man das Gegentheil von dem, was das Gesetz fordere, bey aller vernünftigen Einsicht von dem Gesetze. Er setzet einen ausgemachten Satz voraus, daß das Gesetz geistlich sey. Dis

ist aus dem mosaischen Gesetz selbst unläugbar, und Paulus hatte es selbst vorher erkläret. Er hatte gezeiget, daß der Mensch durch das Gesetz angehalten werde, keine ἐπιθυμίαν zu haben, aber eben alsdenn erregte die Sünde die Lust. Geistlich ist folglich das Gesetz, so fern es lauter vernünftige Begierden erfordert, und eine Regierung des Herzens durch diese, nicht durch die Gewalt der sinlichen Lüste. Daher verbietet es jene ἐπιθυμίαν in dem Verbot: Οὐκ ἐπιθυμήσεις, und fordert also ein völlig von der Gewalt dieser Lüste befreyetes Herz. Dis lehret auch deutlich der Gegensatz und dessen Erläuterung: Ich selbst aber bin fleischlich, so aus eben dem Gebrauch von σαὲρξ und σαρκικὸς, der oben erkläret ist, zu verstehen, und selbst gleich durch das folgende von einem solchen erkläret wird, der blos der Gewalt seiner sinlichen Lüste folget, und solche durch den Gebrauch vernünftiger Einsichten und Begierden nicht zu regieren vermag. In dem Ausdruck πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν äußert sich am allerklärsten jene uneigentliche Vorstellung der Sünde als eines Herrn und Tyrannen, welche die Beschreibung des Menschen als eines solchen, der von ihr hingerissen, oder gemisbrauchet wird, als ein Sclave, veranlasset, wovon der Ausdruck Verkaufet entstehet. Ein Verkaufter unter

die

Die Sünde ist folglich ein Sclave der Sünde, welcher nichts anders thun darf, als was jene, als der Herr, haben will. Da mit diesem Vers ein neuer Absatz angehet, so wird auch das ἐγὼ δὲ wiederholet, so auf gleiche Art zu verstehen ist, als V. 9. Setzet nun, daß ich es sey, den ihr euch in der Gewalt seiner Lüste gedenket, und der eben durch diese ein unvermögender Sclave der Sünde ist. Oder da das Gesetz geistlich ist, so nehmet mich einmal als ein Beyspiel eines fleischlichen Menschen an, und sehet, wie hier mein Verhalten beschaffen seyn werde. V. 15. folget nun die Beschreibung dieses Verhaltens eines fleischlichen Menschen. Ich erkenne nicht, was ich wirke, heißet, ich handele in meinen Werken nicht nach vernünftigen Einsichten vom Guten und Bösen, sondern ich folge blos Lüsten, welches das folgende erkläret. Was ich als gut, nach vernünftigen Einsichten, will, das thue ich nicht, und was ich nach eben diesen Einsichten misbillige und verwerfe, das thue ich. Daß das Wollen und Nichtwollen (so hier das Hassen ist) nach vernünftigen Einsichten der bloßen Befolgung der sinlichen Lüste entgegen stehe, beweiset die ganze folgende Erklärung, wo Paulus νόμον τῆς ἁμαρτίας (das, wozu die Sünde den Menschen vermöge der erregten ἐπιθυμίας zwinget,) dem

νόμῳ τοῦ νοὸς (dem, was die Vernunft vorschreibet,) entgegen setzet, und zeiget, daß er um des ersten willen das letzte nicht thun könne. Er fähret V. 16. fort: Wenn ich also nach vernünftigen Einsichten das selbst misbilligen mus, was ich nach meinen Lüsten thue, so gebe ich durch das erste selbst zu, daß das Gesetz nicht unrecht verfahre, folglich nicht zu tadeln sey, wenn es mir das verbietet, was ich selbst misbilligen mus. 2) lehret Paulus, man handele hierin als ein völliger Sclave der Sünde, oder als ein solcher, der durch die Sünde verhindert werde, seinem freyen Willen zu folgen. Paulus hatte V. 14. zweyerley von sich gesaget, er sey σαρκικὸς, und πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. Hier komt er eigentlich auf die Erläuterung des letzten, in welcher Absicht er sich einen leibeigenen Sclaven der Sünde nenne. Er verbindet es durch νῦνι δὲ mit dem vorhergehenden, so blos eine weitere Folgerung ausdrücket. Nicht ich selbst wirke dieses, heißet, ich handele in dem, was ich auf solche Art thue, nicht nach meinen eigenen vernünftigen Einsichten, und folglich nach meinem freyen Willen. Die in ihm befindliche Sünde wird abermals als eine Person, und besonders als ein Hausherr, der über seine Knechte herrsche, und ihnen ihre Verrichtungen vorschreibe, und sie zu denselben zwinge,

beschrie-

beschrieben. Diese setzet er sich selbst, als einem solchen, der Herr über seine eigene Werke seyn solte, entgegen, und behauptet, die Sünde sey vielmehr Herr über dieselbe, der ihn zu allen seinen Werken zwinge. Er leget folglich dem Menschen der Gewalt seiner Lüste wegen ein gänzliches Unvermögen bey, diesen verkehrten Lüsten nach den richtigsten Einsichten vom göttlichen Gesetz zu widerstehen, und den Lüsten selbst eine solche Stärke, daß sie wieder alle vernünftige Einsichten seine Glieder misbrauchen zu verkehrten Werken, ohne daß er wiederstehen könne. Der 18te Vers beziehet sich auf den Einwurf, daß das Gesetz als etwas nützliches nicht könne Schaden zufügen, und nachdem Paulus den Vorwurf vom Gesetz abgelehnet, daß dieses solchen Schaden thue, da es blos die Gelegenheit darbiete, wenn gleich die ungeordnete menschliche Begierden es zum Schaden misbrauchen, so giebt er nun zu, daß dieses, als die eigentliche Ursach der Strafe, nichts nützliches, sondern etwas äußerst schädliches sey. Das, was in ihm wohnet, oder gleichsam seinen Leib in seiner Gewalt hat, ist eben die οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία V. 17. welche dasjenige ist, so ihm vermittelst der ihm verursachten Strafe äußerst schädlich ist. Σὰρξ kan auch hier nicht blos der Leib seyn, sondern nach der obigen Erklärung der jetzi-

ge schwache und hinfällige Zustand des Menschen, dazu auch die natürlich herschende sinliche Lüste gehören, welche Zerrüttung durch den Fall veranlasset worden. Folglich erkläret er es genauer, von was für einem Zustande er rede, nämlich von der Zeit, da er noch σαρκικὸς sey, und κατὰ σάρκα wandele, welchem er sich als einen geistlichen Menschen im folgenden Kapittel entgegen setzet, der im Geiste oder nach dem Geiste wandele. Er schränket hierdurch es selbst genauer ein, daß er gar nicht von einem durch die christliche Lehre gebesserten Menschen rede, sondern sich blos als ein Beyspiel eines gänzlich ungebesserten Menschen gebrauche. Daher kan auch füglich die Verbindung durch τουτέστιν erkläret werden: In mir, nämlich so fern ich mich in meinem fleischlichen Zustande noch befinde. Τὸ γάρ θέλειν παράκειταί μοι. Hier mus das Wollen unstreitig auf den Wunsch bey vernünftiger Ueberlegung, wenn er etwas verboten und mit göttlichen Strafen bedrohet erkenne, solches zu vermeiden, bezogen werden, und obgleich παράκειται hier etwas ungewöhnlicher scheinet, so ist doch hier und V. 21. klar genug, daß es völlig mit πάρεστι einerley sey. Aber ich bin nicht im Stande das Gute auszuführen, setzet Paulus entgegen. Denn εὑρίσκειν heißt: öfters wie מצא etwas erreichen, empfangen und in seinem

Vermö-

Vermögen haben. Wenn also der Mensch bey seiner Kentnis vom Gesetze auch wohl wünschte, das Gute zu thun, so ist doch eine Gewalt der sinlichen Lüste in ihm, welche ihn in den Werken hinreißet, daß er gerade das Gegentheil thut. Paulus fähret V. 19. fort: Denn ich handele dennoch wieder meine Einsichten vom Guten und Bösen, und übe das letzte aus, das ich um des Verbots und der Strafen willen meiden wolte, und unterlasse das erste. Es ist also das mosaische Gesetz mit allen seinen Drohungen von Strafen viel zu unvermögend, der herschenden sinlichen Lüste wegen, mich in meinen Werken zu regieren, und das Gute bey mir zu befördern. Der Schlus ist die Wiederholung des V. 17. vorgetragenen und durch diese Zwischensätze blos bestättigten Satzes: Da ich folglich wieder meine eigene vernünftige Entschließungen und Einsichten handele, und das, so ich selbst verwerfen mus, ausübe, so wirke ich in meinen Werken nicht selbst, oder handele nicht frey in denselben, wie ich es einsehe, sondern die in mir herschende Sünde ist der Bestimmungsgrund meiner Werke, welcher mich mit Gewalt hinreißet. 3) Eben dieses Unvermögen beschreibet Paulus noch in einer anderen Art nebst der Aengstlichkeit, welche damit bey der Kentnis des Gesetzes verbunden sey. Die erste Worte V. 21. wer-

den verschieden erkläret, nachdem man durch das Gesetz das göttliche Gesetz, so alsdenn hier das mosaische seyn müste, oder etwas anderes verstehet. Indessen machet es die ganze Art der Vorstellung Pauli am besten klar. Er stellet auf der einen Seite die Sünde als den Herrn, welcher die Menschen in ihren Werken regiere, vor, auf der andern Seite die Vernunft, welche ihn auf gleiche Art regieren wolle, und zwar nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes. Daher stellet er ein jedes als eine gesetzgebende Macht vor, deren eine für der anderen nicht aufkommen könne. Des Unvermögens der Vernunft wegen, der Sünde zu wiederstehen, leget er den Christen den Geist bey, welcher die fleischlichen Lüste überwältige, und die Herrschaft behaupte, folglich die gesetzgebende Macht der Christen sey C. 8, 2. Das Gesetz Gottes bleibet daher in dieser Vorstellung das eigentliche Gesetz, oder die äussere Vorschrift des Verhaltens, das übrige aber gehöret zu der angenommenen Prosopopöie, vermöge deren die Sünde den Menschen wirklich regiere, folglich den Gliedern gleichsam Gesetze vorschreibe, so das Gesetz der Sünde genant wird, die Vernunft ihn aber regieren wolle, und daher auch verlange und vorschreibe, ob sie gleich nichts ausrichte, so νόμος τοῦ νοὸς ist. Das, was sie nicht ausrichtet,

wird

wird bey den Christen durch den Geist, welcher sie regieret, ausgerichtet, so νόμος τοῦ πνεύματος ist C. 8, 2. und dieser hebet folglich das Gesetz der Sünde auf, und benimt derselben ihre gesetzgebende Gewalt. Hier wird also das Wort Gesetz überhaupt für eine nöthigende Regel oder für eine Herrschaft und Regierung, und folglich uneigentlich gebrauchet. Dieser erste Satz saget folglich: So oft ich das Gute thun will, werde ich bey mir eine andere Macht ausser der Vernunft, welche jenes will, gewahr, welche mich daran verhindert, nämlich an der Gewalt der sinlichen Lüste, weil das κακὸν so hier dem ἀγαθῷ entgegen stehet V. 18. oder die Sünde bey mir befindlich ist, das ist, weil die Gewalt der sinlichen Lüste bey mir stärker ist, als das Vermögen der Vernunft. Dis ist folglich der Grund, warum er das Gute, so er vernünftiger Weise thun wolle, nicht ausführen könne. V. 22. ist der innere Mensch nichts anders, als die Vernunft oder νοῦς im folgenden, und eben diese Benennung wird sonst auch von der vernünftigen Seele des Menschen gebrauchet, als von dem unsichtbaren Theile des Menschen, der dem äusserlich in die Augen fallenden Menschen, seinem Leibe, entgegen stehet 2 Cor. 4, 16. welcher Gegensatz auch den heidnischen Philosophen nicht unbekant ist. Paulus unterscheidet diesen unver-

mögenden innern Menschen, welcher den sinlichen Lüsten unterliege, deutlich von dem πνεύματι C. 8, 1. u. f. welcher das ausrichte, was die Vernunft nicht vermöge. Er saget daher hier: Ich habe Lust zum göttlichen Gesetze meiner Vernunft nach, das ist, ich wolte wol, wenn ich meinen vernünftigen Einsichten folge, die Vorschriften des göttlichen Gesetzes, welche mir auch über das sitliche Verhalten im mosaischen Gesetze ertheilet sind, beobachten, ich vermag solches aber nicht. Den Grund giebt V. 23. an, wo das andere Gesetz eben dasselbe ist, als V. 21. und der ganze Satz ist eine blosse Wiederholung jenes Satzes. Es ist eine andere Gewalt in mir, welche mir gleichsam andere Gesetze und Vorschriften ertheilet, oder mich in der Herrschaft der sinlichen Lüste zu anderen Werken hinreichet, nämlich die Gewalt der Sünde. Der Ausdruck: In meinen Gliedern, beziehet sich auf die Glieder des Leibes, als Werkzeuge der äusseren Werke, welche jene Gewalt gleichsam wieder den vernünftigen Willen des Menschen in ihren Werken regieret. Diese Gewalt wiedersetzet sich dem Gesetze unserer Vernunft, das ist, der Herrschaft und den Vorschriften derselben, welche die Glieder zu Werken nach dem göttlichen Gesetze gebrauchet wissen will. Es ist also eine Gewalt, welche gerade zum Gegentheil dessen,

was

was die Vernunft will, hinreisset. Eben diese Gewalt nimt den Menschen gefangen, das ist, sie zwinget ihn als einen gebundenen Sclaven, der aller seiner Freiheit beraubet ist, und keinen Wiederstand zu thun vermag. Das Gesetz der Sünde ist in der Sache einerley mit dem ἑτέρῳ νόμῳ, und blos in der Art der Vorstellung von diesem verschieden. Denn der νόμος in den Gliedern, welcher dem Gesetze der Vernunft entgegen, nimt ihn gefangen, oder zwinget ihn, das Gesetz der Sünde zu thun, wie jener νόμος der Vernunft ihn nöthiget, das Gesetz Gottes zu beobachten. Folglich wird νόμος in einem doppelten Verhältnis betrachtet, nämlich zuförderst als die Gewalt der sinlichen Lüste selbst, welche als eine gesetzgebende und zwingende Macht beschrieben wird, und in gleicher Art wird die Vernunft betrachtet. Nur die Vorschrift, zu deren Beobachtung die Vernunft nötiget, giebt sie nicht selbst, sondern es sind die Vorschriften Gottes. Aber hier geben die herschende Lüste auch die Vorschriften selbst, zu deren Beobachtung sie zwingen, und diese Vorschriften stehen hier als ihr Gesetz, das nicht geschrieben ist, sondern durch den Zwang der Glieder selbst auferleget wird, dem Gesetze Gottes entgegen. Folglich ist der Sinn: Sie reissen mich mit Gewalt hin, das zu thun, was den in mir herschenden sündlichen Lüsten gemäs

gemäs ist, und behalten die Oberhand über die Vernunft, welche mich zur Haltung des göttlichen Gesetzes antreibet. V. 24. enthält blos einen Schlus in einer Verwunderung und Bedaurung des Unglücks eines solchen Menschen. O was für ein unglücklicher Mensch ist man in diesem Zustande betrachtet? Wie elend ist der Zustand, da die Vernunft herschen will, und nichts auszurichten vermag, sondern der Gewalt der sinlichen Lüste weichen mus? Τὶς με ῥύσεται u. s. w. enthält einen Wunsch und ängstlichen Seufzer: Ach möchte mich doch jemand erretten! wie glücklich würde ich seyn? Dieser drücket zugleich die Unmöglichkeit, sich selbst zu retten, und die Nothwendigkeit einer anderweitigen Hülfe aus. Der Leib des Todes hat seine Beziehung auf die Vorstellung, daß die Sünde die Glieder des Leibes in den Werken regiere, und der Tod ist die göttliche Strafe, welche diese Werke nach sich ziehen, folglich ist es der Leib, dessen Glieder sich durch die Gewalt der sinnlichen Lüste hinreissen lassen, und selbst den Tod verdienen müssen. Wer wird mich erlösen, rufet er also aus, daß mein Leib nicht einem so elenden und unglücklichen Zwange unterworfen seyn darf? 4) Endlich rühmet Paulus die Wohlthat Gottes in Christo, durch welchen die Christen vermöge des Geistes, welchen dieser ihnen ertheile,

von

von diesem unglücklichen Zustande befreyet werden. Der erste Satz saget folglich nichts anderes, als eben dieses, was ein solcher Unglücklicher so sehnlich zu wünschen veranlasset werde, sey es, was er als ein Christ Christo wirklich verdanke. Der andere Satz lehret, daß er das jetzt wirklich thue, was er vorher zu thun nicht vermocht habe, daß er nämlich seiner Vernunft folge, und dem göttlichen Gesetze in seinen Werken gehorsam sey. Man setzet bey den letzten Worten gemeiniglich voraus, daß δουλεύω in der gegenwärtigen Zeit wiederholet werden müsse, gleich als ob die Griechen nicht eben so gut das Verbum blos einmal setzen könten, wenn auch der Zustand verschiedener Zeiten mit einander verglichen wird, und folglich das Verbum selbst in verschiedenen Zeiten genommen werden mus, als es in allen anderen Sprachen gewöhnlich ist. Jetzt folge ich nach meinen vernünftigen Einsichten dem Gesetze Gottes, ehedem aber in meinem fleischlichen Zustande (siehe V. 18. folgete ich) dem Gesetze der Sünde, das ist, durch Christum bin ich glücklich von der Sclaverey der sündlichen Lüste befreyet, und in den Stand gesetzet, als ein freyer Mensch nach vernünftigen Einsichten dem göttlichen Gesetze zu folgen.

§. 137.

Es bleibet richtig, daß Paulus in dieser Stelle von keinem anderen göttlichen Gesetze, als dem mosaischen, rede, es hebet aber dieses gar den Gebrauch derselben, die Natur des algemeinen menschlichen Verderbens kennen zu lernen, nicht auf. Denn das mosaische Gesetz selbst träget nach Pauli ausdrücklicher Versicherung nichts zur Vermehrung des Verderbens bey, so sich ohne dis nicht gedenken lässet, sondern blos zur deutlicheren Offenbarung des bereits vorhandenen Verderbens und zur Vermehrung der Strafen für die aus diesem Verderben entstehende verkehrte Werke, folglich schildert auch diese Stelle die Natur des Verderbens, welches ohne das Gesetz vorhanden ist, und sich nur in seiner Natur bey Gelegenheit des Gesetzes recht augenscheinlich offenbaret. Daher versichert Paulus so oft, durch dis Gesetz entstehe blos Erkentnis des Verderbens, welches er selbst aus dem Falle herleitet, und was Paulus von dem moralischen Theile des mosaischen Gesetzes in Absicht dieses Verderbens saget, mus auch von jedem Erkentnis der moralischen Gebote Gottes selbst aus der Natur gelten, weil hier gleicher Grund vorhanden ist, und die Stelle in den mosaischen Gesetzbüchern nichts in der Natur der

Gebo-

Gebote selbst, und die Verschiedenheit des Erkentnisgrundes nichts in der menschlichen Natur verändert. Er lehret daher auch an dieser Stelle ganz deutlich, daß die Sünde ohne das Gesetz vorhanden sey, aber nicht recht erkant werde V. 7. und daß sie auf solche Art vorhanden sey, daß sie selbst durch die Erinnerung des Gesetzes, wenn sie sich vorher in ihrer Gewalt nicht gezeiget, gleichsam auflebe V. 9. so wie er auch die Besserung durch den Geist, welche die Christen Christo verdanken, als das einige beschreibet, C. 8, 1. u. f. so diese Gewalt aufheben könne. Er beschreibet auch die ἐπιθυμίας τῆς σαρκὸς, deren Gewalt er hier vorstellet, bey den Juden auf gleiche Art als bey den Heiden, folglich bey allen Menschen in ihrem ungebesserten Zustande ohne Unterschied. Indessen beweisen wir hier nicht unmittelbar die Allgemeinheit dieses Verderbens, sondern blos die Natur desselben aus dieser Stelle. Was uns hiervon Paulus lehret, komt auf folgende Stücke an:

1) Das in dem Menschen selbst befindliche Verderben, welches er οἰκοῦσαν ἐν ἐμοὶ ἁμαρτίαν nennet, ist die Gewalt der sinlichen Lüste desselben, aus welchen die Laster entstehen, und zwar alle Arten derselben Gal. 5, 19:21. und das Unvermögen der Vernunft, welche

welche er νοῦν und τὸν ἔσω ἄνθρωπον nennet, sie zu regieren, folglich eine Unordnung in den Kräften der Seele, sonderlich in den Begehrungskräften, wieder ihre eigentliche Bestimmung. Denn die Vernunft ist zur Herrschaft über die sinliche Begierden bestimmet, jetzt aber ist die Vernunft hierzu unvermögend, und wird von den sinlichen Begierden überwältiget.

2) Die Herrschaft dieser Lüste bestehet in der Bestimmung der äußeren Werke der Menschen, welche durch die Vernunft geschehen solte, aber jetzt mehr durch die sinliche Begierden geschiehet, so daß, wenn diese etwas begehren, so der Vernunft zuwieder, die erste dennoch ihre Absicht erreichen. Es ist folglich an sich die wesentliche Kraft der Vernunft noch vorhanden, aber sie ist zu unvermögend zu dem, was eigentlich gut ist, und das Böse bey dem Menschen zu verhindern.

3) Die Vernunft ist an sich noch jetzt das Vermögen, das Gute und Böse zu unterscheiden, welches auch vermittelst derselben durch das Erkentnis des göttlichen Willens aus dem Gesetze Gottes dem Menschen noch möglich bleibet, das Gesetz mag übrigens seyn, welches es wolle, das mosaische,

oder

oder ein anderes, wenn es nur als ein göttliches Gesetz erkant wird, wie die Juden das mosaische Gesetz dafür erkanten, und die damalige Heiden, welche die Natur zur Kentnis des göttlichen Willens zu gebrauchen gänzlich verlernet hatten, durch eben dieses dazu geführet werden konten. Das Unvermögen derselben aber, wirkliche Sünden zu verhüten, entstehet aus der vermehrten Gewalt der sinlichen Lüste, und der in diesen entstandenen Unordnung, folglich aus der Heftigkeit der auf die irdische Dinge gehenden menschlichen Begierden, welchen folglich alle Verblendung des Menschen, und die herschende Abneigung vom Guten und Neigung zum Bösen beyzulegen ist. Es entstehet folglich die Schwächung der Vernunft aus der Heftigkeit der Lüste.

4) Es bestehet folglich das eigentliche Wesen dessen, was man innere natürliche Zerrüttung nennet, so mit der Erbsünde einerley ist, in den bösen Lüsten und ihrer wirklichen Gegenwart so wol als großen Heftigkeit. Es ist daher an sich richtig, daß nicht ein bloßer Mangel der gänzlichen Unsträflichkeit in den Begierden oder der überwiegenden Neigung zum Guten und herschender guter Begierden, sondern auch wirklich schädliche und böse Lüste und deren Hefrig-

keit dis Verderben ausmachen, welches man eigentlich behauptet, wenn man läugnet, daß die Erbsünde ein bloßes priuatiuum sey, wobey der Mensch zwar keine besondere Neigung zum Guten, aber auch keine besondere Neigung zum Bösen habe.

5) Das rechte Erkentnis des Guten und Bösen aus dem göttlichen Gesetze wird dadurch unmöglich. Denn an sich wird der Gebrauch der Vernunft zu dieser Absicht durch die Lüste verhindert. Daher mus man erst durch ein ausdrückliches Gebot daran erinnert werden, wenn man es erkennen soll. Eben deshalb leget Paulus die sichere Ausübung der Laster bey den Heiden ihrer Unwissenheit bey, ob er es gleich für möglich erkläret, daß sie das schändliche ihres Verhaltens aus der Natur hätten erkennen können, an deren Gebrauch zu dieser Absicht aber eben jene Lüste sie verhinderten Röm. 2, 19. 20. Bey den Juden aber leitet Paulus diese Kentnis nicht aus ihrem eigenen Fleiße, sondern aus dem ihnen ertheilten Gesetze her. Das mit der Vernunft erworbene Erkentnis aber hat auch die Kraft nicht, die sinliche Lüste zu unterdrücken, wo sie das Gegentheil desjenigen, so aus dem Gesetze für gut erkant wird, begehren, und folglich die äußere Werke zu regieren, und die Ausübung der sündli-

sündlichen Werke zu verhindern. Daher veranlasset diese Kentnis vermöge der Heftigkeit der Lüste eher eine stärkere Regung derselben, und höchstens einen ängstlichen Zustand der Vernunft, da sie das Gute wünschet, und das Böse der Strafe wegen fürchtet, aber ohne das, was sie wünschet, ausrichten zu können Folglich fasset das Verderben unstreitig auch ein Unvermögen der oberen Kräfte in sich, vermöge dessen der vernünftige Wille durch die Gewalt der sinlichen Lüste zum Guten viel zu schwach ist.

6) Der Mensch hat daher in Absicht des Guten keine Freiheit. Paulus stellet dieses unter dem Bilde der härtesten Knechtschaft vor. Nach ihm wirket er gewisser massen nicht selbst, (weil der Mensch selbst seine vernünftige Seele ist,) sondern die heftige sinliche Lüste, wenn er auch selbst nicht will. Die Freiheit leget er nämlich der Vernunft bey, und setzet sie in das Vermögen, das Gute zu erwählen und auszuüben, was nach vernünftigen Einsichten dafür erkant wird, und das Böse zu verwerfen und zu vermeiden, was man nach eben diesen Einsichten dafür erkennet, und dieses Vermögen spricht er dem Menschen der Heftigkeit der sinlichen Lüste wegen ab. Uebrigens aber sind die Ausdrücke der Herrschaft, Knechtschaft,

Dienstbarkeit, welche aus dergleichen Stellen als eigentliche Ausdrücke in die Theologie gekommen sind, lauter metaphorische Wörter. Das erste drücket eigentlich die Stärke der Lüste aus, welche hinlänglich ist, äußere Werke auch bey allem Wiederspruch des Erkentnisses der Vernunft zu veranlassen. Das letzte ist das Unvermögen der Vernunft, durch ihre Einsichten die sündliche Werke, so die Lüste veranlassen, zu verhindern. Die Sache ist folglich gegründet, die Ausdrücke könten geändert werden, sie sind aber auch schon in anderen unter uns gewöhnlichen Arten zu reden bekant.

Es ist der Ausdruck der sinlichen Lüste, welchen ich für den bequemsten gehalten, nach Maasgebung der biblischen Ausdrücke und Beschreibungen zu gebrauchen, sonst unter uns bekant genug, und ich hätte nicht nötig, hier weiter davon zu reden, wenn ich nicht glaubte, daß die theologische Begriffe nicht genau genug bestimmet werden könten, da ohne dis bey den meisten viele ganz unbestimte und schwankende Begriffe sind. An sich sind sinliche Begierden alle, welche auf die irdische Dinge gehen, ohne blos dasjenige zu betreffen, was eigentlich unmittelbar sinliches Gefühl und Empfindung verursachet. Solche Begierden sind folglich zum irdischen

Leben

Leben unentbehrlich, und du ch die Einrichtung der Natur und Bestimmung der Menschen zu einem irdischen Leben ist Gott selbst der Urheber derselben. Aber eben hierin sind sie auch noch blos den übrigen lebendigen Geschöpfen der Erde gleich, welche ihrer Natur wegen gleiche Begierden haben müssen. Diese, weil sie keine höhere Kräfte besitzen, bestimmen darnach auch ihr ganzes Verhalten, aber der Mensch ist eben deshalb das edelste unter allen Geschöpfen der Erde, weil er nicht blos sinliche Kräfte und Begierden hat, sondern auch Verstand und vernünftige Begierden, und diese, nicht jene müssen sein äußeres Verhalten bestimmen, folglich die vernünftige Begierden weiter gehen, als blos auf Dinge eines irdischen Lebens, und zugleich jene selbst, nach wichtigeren Gründen sich zu äußern, als blos nach Empfindungen und sinlichen Trieben, regieren. Sie müssen daher auch von dem, was der Sinlichkeit schmeichelt, zurück zu halten im Stande seyn. Die sinliche Begierden gehen blos auf die sichtbare und gegenwärtige Dinge im irdischen Leben, die vernünftige müssen sich über diese zu erheben im Stande seyn, und auf Gott, den unsichtbaren Regenten aller unserer Umstände, zu gehen, und mit seiner Bestimmung und Absicht bey den Menschen sich zu beschäftigen, auch die von ihm ertheil-

te weit höhere Hofnung und künftige Bestimmung und den eigentlichen Endzweck des kurzen irdischen Lebens in Betrachtung zu ziehen. Sie müssen vermögend seyn, nach der Einrichtung des Schöpfers nicht blos auf das sich zu erstrecken, was uns reizend dünket für uns selbst, sondern auch sich nach der Verbindung einer großen Anzahl anderer Menschen mit uns in der Welt, und nach dem, was die Absicht Gottes bey diesen erfordert, zu richten. Kurz, sie haben Aussichten, welche sich weit über dasjenige, was unserer Einlichkeit und unserer Liebe zum eigenen irdischen Leben und dem dazu gehörigen Glücke schmeichelt, erheben, und den Endzwecken, wozu Gott nicht blos sinliche Kräfte den Menschen gegeben hat, angemessen sind. Wenn wir nun alle unter den Menschen von je her und noch jetzt herschende Laster, welche alle ihren Grund in der durch den Fall entstandenen Zerrüttung haben, durchgehen, so beweisen sie alle diese Gewalt der sinlichen Lüste über den Menschen, es sey eigentliche Wollust oder Geitz, oder es sey Ehrgeiz, oder es seyn andere in diesen Arten einer übertriebenen Liebe der Dinge des irdischen Lebens gegründete Gesinnungen. Eben diese Liebe ist bey allen die Triebfeder, wenigstens bey dem grösten Theile ihrer Werke, und bey den meisten der einige Bestimmungsgrund

ihres Verhaltens. Sie ist die gefährliche Klippe für alle, welche sich der Tugend befleißigen wollen, und der gebahnte Weg zu ihrem Verderben für die meiste Menschen. Sie äußert sich deutlich genug in einer alzu großen Heftigkeit, und wird die Quelle der schändlichsten Laster, aber auch der glänzendsten Tugenden, welche eben hierdurch, weil sie blos aus solchen sinlichen Trieben herrühren, aufhören, wahre menschliche Tugenden zu seyn, die aus den erleuchteten Begierden eines vernünftigen Willens entstehen müssen. Diese sinliche Begierden, wenn sie nicht in ihren gebührenden Schranken stehen, und der Regierung der Vernunft unterworfen sind, sondern selbst die Seele in ihren herschenden Gesinnungen allein bestimmen, benennen wir mit dem Namen der Lüste, so eben das ist, was Paulus die ἐπιθυμίαν nennet. Ihre Stärke und Heftigkeit in der Seele schwächet die Vernunft, und machet sie zum wahren Guten und zum Gehorsam gegen die göttliche Gebote unvermögend, und verursachet die den Menschen, als ein vernünftiges Geschöpf, äußerst verunstaltende Zerrüttung seiner ganzen Seele, welche die Quelle seines unvernünftigen Verhaltens wird. Die Disposition der Seele folglich, nach welcher diese Lüste vorhanden sind, oder die sinliche Begierden von Kindheit an die Gewalt über

die Vernunft des Menschen behaupten, ist diese angeborne Zerrüttung. Die Besserung des Menschen mus folglich auf die Unterdrückung dieser Lüste, und Stärkung der Vernunft zur Regierung derselben gehen, wodurch die Ordnung der Begierden in der menschlichen Seele wieder hergestellet wird, daher ist νοῦς eine jede Vernunft, πνεῦμα an mehreren Stellen aber die durch die göttliche Wirkungen in ihr wahres Verhältnis gegen die Begierden in der menschlichen Seele wieder hergestelte Vernunft oder die geheiligte Vernunft. Wenn wir hiermit die Prädicate vom σὰρξ und dem entgegen gesetzten πνεῦμα, die aus jenem hergeleitete Folgen, Werke und Laster, und die den Christen ertheilte Ermahnungen des N. T. vergleichen, so werden wir diese Ideen hinlänglich bestättiget erhalten, und mit bestimteren Begriffen die Sätze der h. S. lesen. Alle Arten sinlicher Begierden sind nun natürlich bey einem jeden Menschen vorhanden, und für sich selbst betrachtet nichts böses, in allen aber ist bey dem gegenwärtigen Zustande des Menschen eine Unordnung, obgleich nicht alle in gleicher Größe und Stärke bey einem jeden vorhanden sind. Dis kan auf der verschiedenen natürlichen Beschaffenheit der Menschen beruhen, welche die Verschiedenheit der Temperamente ausmachet, die selbst die göttliche Weisheit um der ver-

schiedenen Absichten der Menschen und der gesellschaftlichen Verbindung derselben in der Welt willen erforderte. Daher kan nach entstandener Unordnung in den menschlichen Begierden eine oder die andere Lust von grösserer Stärke bey dem einen, als bey dem anderen, seyn. Die Gewalt und Unordnung dieser Lüste ist daher bey allen das Verderben, sie befinden sich aber bey einem in einer anderen Art, als bey dem anderen, und die, so seiner natürlichen Disposition vorzüglich eigen ist, hat bey ihm die gröste Gewalt. Diese pfleget man seine Temperamentslust oder Lieblingsneigung zu nennen. Daher kan bey einem Wollust, bey einem anderen Stolz, bey einem andern Geiz, Misgunst u. d. gl. die Hauptquelle seiner wirklichen Sünden werden. Es erhellet auch leicht, daß beständige freye Befriedigung der sinlichen Lüste, welche oft durch die äußere Umstände eingeschränket werden kan, oder äußere Ursachen, welche oft die Heftigkeit der sinlichen Empfindungen und Bewegungen vermehren, u. d. gl. die Gewalt und Heftigkeit der sinlichen Lüste vermehren können, wie selbst die Erfahrung bestättiget, und daß folglich auch von Kindheit an diese Vermehrung verhütet werden könne, folglich daß es verschiedene und wachsende Stuffen dieses Verderbens geben könne, so wie es nach der Ver-

schiedenheit der Lust sich in verschiedener Art vermehren kan. Indessen müssen deshalb nicht nothwendig die Stuffen von der Geburt an verschieden seyn. Doch ist auch dieses möglich, so fern die verschiedene Beschaffenheit des Körpers von derselben an vorhanden ist, welche auch in die Heftigkeit der Lüste einen Einflus zu haben im Stande ist, woraus sich von den von manchen behaupteten verschiedenen Stuffen der Erbsünde urtheilen lässet.

§. 138.

Man leitet hieraus ein gänzliches Unvermögen der Menschen, sich selbst zu bessern, und deshalb auch zu wirklich guten Werken, her, worauf sich die Nothwendigkeit göttlicher Wirkungen zur Besserung vornehmlich ihres Herzens, wenn sie wirklich gute Werke verrichten sollen, gründet. Dazu gehöret so wol das Unvermögen des Verstandes zum rechten Erkentnis des Guten, als auch das Unvermögen, das erkante Gute gebührend zu begehren und wirklich zu befolgen, so seiner Natur nach schon aus dem vorigen klar seyn kan. Was die erklärte Stelle hiervon lehret, komt auf folgende Stücke an:

1) Die

1) Die Vernunft hat noch das Vermögen, Wahrheit einzusehen, und als Wahrheit zu erkennen, so fern sie auch das Gute und Böse im Verhalten der Menschen betrift. Paulus leget ihr daher ein Erkentnis des göttlichen Willens aus dem Gesetz bey, welches von einerley Art bleibet, es mag aus dem mosaischen Gesetze, oder aus dem N. T. oder aus dem Naturgesetz entstehen. Daher kan um so viel weniger an dem Vermögen, Wahrheiten, welche natürliche und zeitliche Dinge betreffen, mit ihren Gründen einzusehen, gezweifelt werden. Dieses Vermögen kan man ihr auch um so weniger absprechen, wenn man den Menschen nicht gänzlich aller menschlichen Freiheit berauben, und den Verlust der ganzen menschlichen Natur behaupten will. Man leget ihr indessen ein Unvermögen bey, die zum Glück der gefallenen Menschen dienliche Wahrheiten richtig und überzeugend zu erkennen, durch welche man die von Gott geoffenbarte Wahrheiten der Heilsordnung verstehen mus, und es verstehet sich von selbst, ohne daß man dieses eigentlich hiermit lehren will, daß sie solche ohne göttliche Offenbarung nicht hätten einsehen können, welches bey den Menschen ohne Fall eben so gut würde Statt gefunden haben, als nach demselben, weil die christliche Heilsordnung allein auf einer freyen Einrichtung

Gottes

Gottes beruhet, die aus algemeinen Wahrheiten und der Betrachtung der Natur nicht hergeleitet werden kan. Aber man leget ihr auch ein Unvermögen bey, sie recht aus der Offenbarung zu erkennen, so abermals in gewisser Absicht von der Unbegreiflichkeit mancher Dinge, deren Gründe und Art der Möglichkeit uns Gott weder erklären wollen noch können, gewis bleibet, und wieder kein Stück des jetzigen Verderbens ist. Dis Unvermögen kan folglich nicht auf die Möglichkeit ankommen, die Offenbarung zu lesen, mit ihren Aussprüchen richtige Begriffe zu verbinden, sie zu erklären und aus der h. S. zu beweisen, und die Gründe ihrer Wahrheit einzusehen, welche Paulus deutlich der Vernunft zugestehet, auch in Absicht geoffenbarter göttlicher Gesetze. Es kan also bey diesem Unvermögen nicht auf jede Ueberzeugung ankommen, sondern blos auf die zu ihrer Absicht hinlängliche Einsicht und Gewisheit, welche allemal den Gehorsam gegen diese Wahrheiten nothwendig zur Folge haben mus. Folglich mus die Vernunft so geschwächet seyn, daß sie Wahrheiten, welche zum sitlichen Zustande und Verhalten der Menschen gehören, so einzusehen unvermögend ist, daß sie durch dis Erkentnis zur Befolgung gelenket werden. Indessen da seit den ältesten Zeiten hauptsächlich über diese Lehre gestritten

stritten worden, so ist es nicht zu verwundern, daß es über dieselbe nicht einerley Erklärung gegeben, und manche, um sich nicht gefährlichen Irthümern zu nähern, lieber weniger Vermögen der Vernunft übrig lassen wollen, als mit irgend einiger Erhöhung ihrer Kräfte die Wirkungen der göttlichen Gnade im geringsten vermindern. Ich läugne es nicht, daß ich dafür halte, daß hierdurch wirklich zu viele Subtilität und schwere, auch zum Theil unnütze, Distinktion in diese Lehre gebracht worden, und da sie noch dazu aus einer älteren philosophischen Sprache zum Theil entstanden ist, für unsere jetzige Zeiten nicht sehr bequem seyn. Die Unterscheidung der Arten von Wahrheiten, welche die Vernunft erkennen oder nicht erkennen kan, ergiebt sich von selbst, die Wirkungen des menschlichen Verstandes, welche bey diesen Wahrheiten der geschwächten Vernunft möglich geblieben, oder nicht, lassen sich auch ohne die subtile Distinktionen und unnütze Streitigkeiten begreiflich machen. Da viele Zwistigkeit aus der Abweichung von der gewöhnlichen Terminologie allein entstanden ist, deren ich mich bey bloßen biblischen Erklärungen der Lehren gänzlich enthalten kan, ja da auch hierdurch viele ganz unbedeutende Sätze, die man zu verstehen geglaubet, und die auch wol die erste Urheber ihrer

Termi-

Terminologie verstanden haben, wenn gleich ein großer Theil der eifrigsten Vertheidiger derselben sie blos auf das Ansehen jener angenommen haben, entstanden sind: so brauche mich hierbey nicht aufzuhalten. Beyläufig will ich nur noch eine gewöhnliche Hauptstelle erwähnen, nämlich 1 Cor. 2, 14. Hier ist von einer besonderen Art von Wahrheiten die Rede, welche Paulus zu den höheren Einsichten der Christen rechnet, um den ganzen Plan Gottes in der Einrichtung des geistlichen Reichs Christi volständig zu verstehen, und welche er deutlich von dem unterscheidet, was er bereits den Anfängern im Christenthum von Christo, dem Gekreuzigten, gelehret habe (§. 30.). Wenn man aber τὰ τοῦ πνεύματος in seinem ganzen Umfang nimt, so gehet es doch nur auf blos geoffenbarte Wahrheiten allein, und nicht überhaupt auf alles, was zum moralischen Verhalten der Menschen gehöret. Auch δέχεσθαι ist nichts anderes, als es volständig in seiner Wahrheit einsehen und annehmen, daher gehet es nicht auf den Verstand allein, sondern auf diesen in Verbindung mit dem Willen. 2 Cor. 3, 5. ist von dem boshaften Unglauben der Juden die Rede, in anderen Stellen aber, in welchen von der Finsternis und groben Unwissenheit der Heiden, welche die unvernünftigste Werke erzeuget, geredet wird,

kan

kan unmöglich von dem algemeinen Unvermögen der menschlichen Vernunft die Rede seyn.

2) Die Vernunft hat das Vermögen nicht, die sinliche Begierden zu regieren, so aus den vorigen Sätzen (§. 137.) schon klar ist. Folglich ist der Grund des Verderbens der Vernunft hauptsächlich in der Heftigkeit der Lüste, welches auch einen Einflus in das Erkentnis der Vernunft selbst haben kan und mus, Denn für gewissen Arten von Wahrheiten, die diesen Lüsten entgegen sind, ist eine herschende Abneigung vorhanden, woraus natürlich eine falsche Beredung oder Irthümer entstehen, wie bey solchen sich deutlich entdecket, welche gewisse Lehren behaupten und vertheidigen, weil sie ihren Lüsten gemäs sind. Daher entstehet bey manchen Sünden die Sicherheit, bey anderen ein ängstlicher Zustand, bey welchem man beständigen Martern des Gewissens ausgesetzet ist, so wieder nach der Verschiedenheit der sinlichen Lüste bey den Menschen verschieden seyn kan, wie die tägliche Erfahrung unter den Menschen lehret, wenn die Vernunft häufig gemisbrauchet wird zur Vertheidigung wirklich unläugbarer Sünden, und wenn bey allem Erkentnis der Vernunft dennoch eine freche Ausübung der Sünden erfolget.

3) Die

2) Die Vernunft kan manches in den Werken ausrichten, das allerdings äußerlich gut ist, aber es geschiehet ordentlich mit Hülfe eben der sinlichen Begierden, folglich wird selbst die Herrschaft der Lüste die Quelle dessen, was in den Werken der Menschen das beste ist. Es bestättigen dis alle Quellen der guten Handlungen bey den Ungläubigen, welche die h. S. in allen ihren Vorstellungen von diesen behauptet, Christus bey den ungläubigen Juden, und die Apostel bey den falschen Christen. Denn zeitliche Vortheile, Ehre und Ruhm unter den Menschen, sinliches Vergnügen u. d. gl. kan sehr nützliche Werke veranlassen. Manche fliehen aus Ehrgeiz die Laster, dafür sie sonst keinen Abscheu haben würden, und richten große Dinge aus, andere thun es um des Schadens oder der Vortheile willen in ihren zeitlichen Umständen, u. d. gl. und ein großer Theil der Menschen, welchen ihre Werke sehr herlich dünken, kennen sich in diesem Stück selbst nicht genug, als daß sie diese wirklich vorhandene Triebfedern ihrer besten Werke bey sich gewahr werden solten. Es ist daher auch die Möglichkeit, vernünftige Menschen durch dergleichen Gründe zum Besten des gemeinen Wesens und zu vortreflichen Bürgern zu bilden, nicht zu läugnen, aber deshalb bleibet doch die Denkungsart und Gesinnung

sinnung nach der göttlichen Absicht auf die Bildung des Herzens zu wahrhaftig vernünftigen Begierden sehr tadelhaft. Denn der eigentliche Gehorsam gegen Gott ist in der auf vernünftigen Einsichten gegründeten inneren Neigung zum Guten um sein selbst und des göttlichen Willens willen zu suchen, nicht in den äußeren Werken, welche man ausübet, weil sie den herschenden sinlichen Begierden vortheilhaft sind. Denn eben diese Herrschaft ist dasjenige, was nach der ursprünglichen göttlichen Absicht bey dem Menschen die Zerrüttung seiner Natur ausmachet. Was dieses selbst auf die Einsichten der Vernunft für einen Einflus habe, müssen selbst die verschiedene moralische Grundsätze der Vernünftigen, welche noch den Schein behaupten, nach solchen Grundsätzen zu handeln, und sich auch selbst bereden, daß sie wirklich nach richtigen Gründen verfahren, lehren. Man gehe auf die Quellen dieser Verschiedenheit zurück, man glaubet es oft selbst kaum, und dennoch bleibet es bey unpartheiischer Prüfung wahr, daß die Hauptquelle in den überwiegenden herschenden Lüsten des Herzens zu suchen sey. Selbst die veränderte Gestalt der Theologie, sonderlich ihrer moralischen Theile, mus es öfters bey den Theologen lehren. Zu manchen Zeiten vertheidiget man vieles als recht, was noch

mit der Wollust bestehen soll, und ist in manchen moralischen Lehren sehr nachgebend, darin andere und zu anderen Zeiten sehr strenge sind. Aber hier leitet wieder der im ganzen herschende Ehrgeiz die Lehrer in vielen Theilen ihrer Moral, daher man in anderen Stücken wieder nachgiebt, in welchen man sonst strenge war. Ja häufig genug bestimmet die Verbindung in der Welt, darin man durch gewisse Maximen eher Ruhm und Beyfall erhalten, oder anderen gefällig werden kan, welchen man um seiner Vortheile willen zu gefallen wünschte, die moralische Grundsätze selbst des Lehrers in der Theologie, und bey dem allem scheinet er alles durch seine Vernunft zu bestimmen, welche doch in der That von den sinlichen Begierden geleitet wird. Bemerkungen, die man schwerer bey sich selbst, als bey anderen, machet, welche aber doch gewis genug sind, und man bey sich selbst zu machen im Stande ist, wenn man durch die Beyspiele anderer unpartheiisch auf sich selbst zu achten veranlasset wird, welche aber am klärsten beweisen, was für wichtige Hinderniße unsere Vernunft in ihren richtigen Einsichten von dem, was gut oder böse ist, in den herschenden sinlichen Begierden finde. Hinderniße, die um so unüberwindlicher sind, je schwerer sie entdecket werden, und je mehr die Vernunft hier

selbst

selbst zu wirken scheinet. Es erhellet hieraus zugleich, wie gros wirklich der Unterschied zwischen den großen und glänzenden Werken der am Herzen ungebesserten Menschen, und den wirklich guten Werken nach der göttlichen Vorschrift sey, und wie unzuverläßig die äußere Werke zur Beurtheilung des Herzens seyn.

4) Das Vermögen zu wirken setzet die richtige Entschließungen der Seele voraus, folglich wo diese durch die Gewalt der sinlichen Lüste verhindert werden, können die Werke nicht erfolgen. Daher findet ein gänzliches Unvermögen Statt, eigentlich Gutes zu thun, wie es Gott fordert, nicht nach den sinlichen Lüsten, sondern nach den vernünftigen Einsichten vom göttlichen Willen, und ein völliges Unvermögen, sich selbst zu bessern, welches durch Aufhebung der Gewalt der sinlichen Lüste geschehen müste, welche unmöglich, wenn ihr Vermögen, die Seele zu regieren, alles Vermögen der Vernunft übersteiget, und von dieser ihre beste Bemühungen hauptsächlich durch Hülfe dieser herschenden Lüste zu Stande gebracht werden. Es folget von selbst, daß statt einer wahren Freiheit eine wirkliche Knechtschaft Statt finde, welche eben diese Herrschaft der Lüste selbst ist. Es bedarf daher die natürlich her-

schende Abneigung vom Guten und Neigung zum Bösen keiner besonderen Beweise, und das Verderben breitet sich über alle Kräfte der Seele, auch selbst über die Vernunft und den vernünftigen Willen aus, welche unvermögend sind, die heilsame Wahrheit richtig und überzeugend genug einzusehen, das wahre Gute zu wollen, das Böse gebührend zu verabscheuen, durch eigenes Vermögen sich zu bessern, und wahrhaftig gute Werke nach göttlicher Vorschrift zu erzeugen.

§. 139.

Aus dieser natürlichen Unordnung der menschlichen Kräfte und Begierden entstehen die sündliche innere so wol als äußere Werke, oder die wirkliche Sünden. Von diesen ist hier blos ihre algemeine Natur und die Art des Entstehens aus jenem natürlichen Verderben zu erläutern. Denn die verschiedene einzelne Arten derselben gehören in eine andere Abhandlung, und können hier ihre volständige biblische Erläuterung noch nicht erhalten. Der Begrif einer wirklichen Sünde oder einer einzelnen sündlichen Veränderung ist in der h. S. derselbe, als im gemeinen Leben, und in ihr so deutlich, daß er keiner weitläufigen Erläuterung bedarf. Er wird in ihr so oft wiederholet, mit Beyspielen erläutert,

läutert, durch einzelne Arten der Sünde durchgeführet, uud durch die Gründe der Sündlichkeit bestättiget, daß hieran kein Zweifel seyn kan. Ich will eine gewöhnlich hier gebrauchte Stelle aus 1 Joh. 3, 4. kürzlich erläutern. Daß Johannes von wirklichen Sünden rede, kan keinen Zweifel haben, da er es durch ποιεῖν ἁμαρτίαν ausdrücket, und durch ἔργα πονηρά erkläret, auch durch den Brudermord Cains erläutert V. 12. Indessen kan man wol schwerlich sagen, daß Johannes eigentlich erklären wolle, was eine wirkliche Sünde sey, da Definitionen von ihm nicht zu erwarten sind. Die beyde Sätze sind einander entgegen: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, und, ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, δίκαιός ἐστι V. 7. Gerechtigkeit thun, heißet hier unsträfliche Werke üben, und wird durch die von Christo vorgeschriebene Liebeswerke gegen die Brüder erläutert, und durch τηρεῖν τὰς ἐντολὰς und ποιεῖν τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ V. 22. erkläret. Das Gegentheil ist folglich Uebertretung der Gebote, so hier auf die Gebote Christi besonders gehet, aber bey einem jeden göttlichen Gesetz überhaupt gleiche Bewandnis hat, weil alle Arten der Werke, welche der Teufel auch geübet, und welche Cain begangen, von gleicher Art sind. Daher werden die Sünden der Heiden auf das,

was die Natur als den göttlichen Willen lehret, und die Sünden der Juden auf ihr geschriebenes göttliches Gesetz bezogen, Röm. 2, 12. u. f. und an der Sache selbst, daß alles, was Sünde sey, eine Abweichung vom göttlichen Willen oder Gesetz sey, lässet sich nicht zweifeln. Daß indessen unmittelbar das Wort ἀνομία dieses ausdrücke, kan die bloße Ableitung dieses Wortes nicht beweisen. Es stehet bey den griechischen Uebersetzern des A. T. für alle ley Wörter, welche von Sünden bekant sind, für פשע, רשעה, עון, און u. d. gl. Es bedeutet daher die Sünde selbst, so fern sie die Handlung der Uebertretung göttlicher Gebote ist, aber auch Strafwürdigkeit oder den Zustand, da man göttliche Strafe verdienet. Johannes beweiset, daß keiner, der Sünde thue, ein Kind Gottes seyn, und das ewige Leben erhalten könne. Wenn wir diese Hofnung des ewigen Lebens haben, hatte er V. 3. gesaget, so müssen wir uns von den Sünden rein erhalten. Dis ist eine Art des Beweises dazu, daß ein solcher Strafe verdiene, der Sünde thue. Wer hingegen thut, was recht ist, der ist unsträflich bey Gott V. 7. und besonders, wer seine Brüder liebet. Daher ist das ein Merkmahl, daß wir aus dem Tode zum Leben kommen sind, oder von den göttlichen Strafen befreyet des ewigen Lebens

gewür-

gewürdiget werden, wenn wir die Brüder lieben V. 14. Wer seinen Bruder hasset, bleibet unter der göttlichen Strafe, weil er ein Mörder ist, wie Cain, und kein Mörder das ewige Leben erhalten kan, V. 14. 15. Nach dieser ganzen Folge der Gedanken ist ἀνομία die Strafwürdigkeit, und der Sinn folglich:

1 Joh. 3, „Alle, die Sünden üben, thun
4. „das, was göttliche Strafen zu-
„ziehet. Denn die Sünde ist
„das, was Strafe verdienet.“

Folgerungsweise schließet man allemal mit Recht aus der Strafwürdigkeit eine Uebertretung göttlicher Gesetze, obgleich eben Johannes nicht unmittelbar den Begrif einer Abweichung vom Gesetz hat ausdrücken wollen. Es bedarf indessen auch keines besonderen Beweises, daß nach biblischem Gebrauch Sündigen sich allemal auf eine göttliche Vorschrift und Gesetz beziehe. Alles Verhalten folglich, was dem göttlichen Gesetz nicht gemäs ist, es mag nun das Gegentheil wirklich ausgeübet, oder das im Gesetz befohlene blos unterlassen werden, ist Sünde. Dis lehret Jacobus C. 4, 17.

Jac. 4, 17. „Wer also im Stande ist, Gutes „zu thun, und thut es nicht, der „sündiget daran.“

Er redet gegen den Aufschub der Werke auf künftige Zeiten mit Versäumung der jetzigen Zeit und Gelegenheit über die Begierde nach irdischen Vortheilen. Wissen, Gutes zu thun, ist nichts anderes, als Vermögen und Gelegenheit dazu haben, nämlich das Gute nach dem göttlichen Gesetz zu thun. Denn es ist ihm einerley mit *ποιεῖν νόμον* V. 11. Wer also Zeit und Gelegenheit hat, Gutes nach dem göttlichen Gesetz zu verrichten, und diese zu gebrauchen versäumet, der sündiget, oder alle Unterlassung des Gehorsams und des nach dem Gesetz pflichtmäßigen Guten ist Sünde.

Was das Entstehen dieser wirklichen Sünden betrift, so ist es gewis, daß alle wirkliche Sünden in den verdorbenen Begierden der menschlichen Seele ihren Grund haben, wie schon die erklärte Stellen lehren. In den fleischlichen Lüsten haben alle Arten der Unzucht, des Aberglaubens, der Feindseligkeiten, der Schwelgerey, ihren Grund Gal. 5, 19. u. f. Aus den bösen Begierden des Herzens entstehen alle die Werke, so den Menschen entheiligen, Matth. 15, 19. Doch

dis,

dis, was die Natur der Sache selbst lehret, und so oft wiederholet wird, bedarf keines besonderen Beweises. Wie sie daraus entstehen, lehret Jacobus C. 1, 14. 15. Er redet hier an sich in der Verbindung von der Sünde des Abfalls vom Christenthum und von den Versuchungen dazu durch die Verfolgungen, beweiset aber, daß diese Versuchungen, da sie etwas böses seyn, keine Absicht Gottes bey Zulassung der Trübsale seyn können, welcher unmöglich auf irgend eine Art zur Sünde versuchen könne. Bey dieser Gelegenheit beschreibet er den Ursprung nicht nur des Abfalls vom Christenthum, sondern auch einer jeden anderen wirklichen Sünde aus den verkehrten Lüsten des Herzens in folgenden Worten:

Jac. 1, „Wenn jemand zur Sünde gereizet
14. „wird, so wird er von seiner eigenen
„inneren Lust heran gelocket und ge-
„fangen. Diese wird alsdenn von
„der Sünde schwanger, und gebie-
„ret sie wirklich, und wenn die Sün-
„de zum Ausbruch gekommen ist,
„hat sie den Tod (die Strafe) zur
„Folge.“

Er beschreibet folglich, wie eine jede wirkliche Sünde entstehe. Die Versuchung ist

die Reizung zur sündlichen Handlung vermittelst äußerer Ursachen und Gelegenheiten, welche die böse Lüste des Herzens erregen, dergleichen bey dem Abfall vom Christenthum die äußere Verfolgungen waren. Die ἐπιθυμία gehet auf die beschriebene sinliche Lüste, welche sonst σάρξ und ἐπιθυμίαι σαρκικαὶ heißen. Die Verba sind aus der Fischerey, sonderlich mit Angeln, hergenommen, da vermittelst gewisser Arten von Lockspeisen der Fisch erst heran gezogen, und alsdenn zum Fressen gebracht, und damit gefangen wird. Es wird davon auf allerley Lockungen, vornehmlich auf die Wirkung der angenommenen Reizungen der an den Wegen sich darbietenden Huren, angewandt, und vermöge der fortgesetzten Beschreibung hat dieses Jacobus wol im Sinne gehabt. Daher werden die sinliche Lüste als etwas lockendes für den Menschen beschrieben, wodurch er selbst seine Vernunft blenden lässet, ihnen nachzuhängen oder sie zu unterhalten, wie eine Hure, welche durch ihre Reizungen sich Liebhaber zu verschaffen suchet. Daher wird sie als schwanger werdend und gebährend vorgestellet, so durch die Einwilligung und Entschliessung zu demjenigen, was der bösen Lust gemäs ist, geschiehet, und das Kind, so zur Welt komt, ist die Sünde, oder die wirkliche sündliche Handlung, dergleichen hier die Verläug-

läugnung des Christenthums ist. Die wirklich volzogene Sünde erzeuget den Tod, so überhaupt göttliche Strafe ist, und besonders, nach Vergleichung anderer Stellen, in welchen die göttliche ewige Strafen, als die eigentliche Strafen des Abfalls vom Christenthum, beschrieben werden, diese ewige, woraus deutlich erhellet, daß der Ausdruck des Todes auch diese begreife. Daher erhellet aus allem:

1) Eine jede Sünde oder Handlung wieder den göttlichen Willen hat ihren Grund in den herschenden sinlichen Lüsten, welche eine heftige Neigung zu dem, was wieder den Willen Gottes ist, jetzt mit sich führen Röm. 8, 7.

2) Die Regungen derselben entstehen durch die äußere Ursachen und Gelegenheiten, erzeugen aber nicht nothwendig wirkliche Sünden, sondern blos wenn der Mensch sie heget und unterhält, oder in dieselbe einwilliget, das ist, wenn die Vernunft sie nicht zu unterdrücken vermag, welches hier mit den Liebkosungen einer Hure verglichen wird, die endlich den Buhler zum Beyschlaf beweget, und schwanger wird. Denn Jacobus setzet eine Möglichkeit ihrer Besiegung voraus, weil er von Christen redet, welchen

Pau-

Paulus dieses Vermögen auch beylegete, ob er gleich die Vernunft für sich selbst für unvermögend erklärete.

3) Aus den wirklichen Sünden entstehen eigentlich jetzt die ewige götliche Strafen, folglich nicht blos um der sich regenden sinlichen Lüste, sondern um ihrer Unterhaltung und ihres Ausbruchs in den Werken willen, nämlich so fern bereits von Gott jenen Mittel entgegen gesetzet, folglich ihre Besiegung durch die götliche Gnade möglich gemacht worden, wodurch zugleich manches in den vorhergegangenen Vorstellungen des Verderbens bestättiget wird. Ich brauche hier nichts weiter beyzufügen. Denn die meiste Eintheilungen der wirklichen Sünde sind von keiner Erheblichkeit, und manche haben gar keine Richtigkeit, und der Unterschied zwischen Schwachheiten und Bosheiten setzet erst andere Lehren voraus, wie auch die Untersuchung, wie fern noch bey wahren Christen Verderben vorhanden sey. Daher ist dieses hier genug von der Natur des sündlichen Zustandes und der sündlichen Werke.

§. 140.

Es ist noch übrig, daß die Beschaffenheit der Folgen dieses durch den Sündenfall entstan-

entstandenen Verderbens in den zu erwarten-
den göttlichen Strafen untersuchet werde.
Aus dem vorigen erhellet bereits, daß der
leibliche Tod eine göttliche Strafe sey, welche
durch den Fall auf alle gekommen ist, darin
der Fall wirklich an allen ohne Unterschied be-
strafet werde, daher wir von dieser Strafe
weiter zu handeln nicht Ursach haben. Mit
der Fortpflanzung des Verderbens war, wie
bereits unten erwiesen ist, die Fortpflanzung
der Strafe verbunden, daher selbst um des
Falls willen allein der leibliche Tod auf alle
Menschen gekommen ist. Woite Gott den
Menschen weitere Strafen verhüten, so mu-
ste entweder das menschliche Geschlecht nicht
weiter vom Adam abstammen durch den
Weg einer natürlichen Fortpflanzung, oder
es muste dem durch diese Fortpflanzung ver-
dorbenen Menschen durch eine besondere göt-
liche Hülfe zu Statten gekommen werden,
und dieses letztere hat Gott wirklich gethan.
Es ist auch bereits zugegeben worden, daß
Adams Verhalten selbst höhere Strafen ver-
dienet habe, welche sich natürlich alle von
ihm abstammende Menschen ohne eine götli-
che Hülfe würden zugezogen haben, die folg-
lich auch Strafen des angebornen Verderbens
werden musten, wenn Gott nicht ganz beson-
dere Anstalten dagegen gemacht hätte. Da-
bey muste es nach der Natur einer jeden Bes-

serung eines vernünftigen Wesens möglich bleiben, daß dieses entgegen gesetzte Mittel vorläufig durch die schändlichste Verblendung von unvernünftigen und zur grösten Heftigkeit gebrachten Lüsten oder von den unvernünftigsten Vorstellungen, welche ohne besondere götliche Hülfe durch das bloße Vermögen der Vernunft verhütet werden können, unwirksam gemacht werden konte, wie nach sehr augenscheinlichen Beyspielen mehrerer heidnischen Völker wirklich geschehen ist, oder daß es bey der nächsten Möglichkeit, diese götliche Hülfe zu erhalten, dennoch verachtet werden können. Den ersten Fall finden wir in der Verwilderung des menschlichen Geschlechts vor der Sündfluth, da die Menschen noch nicht weit aus einander zerstreuet waren, da durch das hohe Alter der Menschen die Kentnis des Einigen Gottes, als des Schöpfers der Erde, noch leicht erhalten werden konte, da Gott sinliche Predigten zur Warnung für den götlichen Strafen in den verordneten Opfern bereits aufgestellet hatte, da, um dieses zu erhalten, feyerliche Gottesdienste, wahrscheinlich Opferdienste, zum gemeinen Gebrauch eingeführet worden, vom Serh bereits 1 B. Mos. 4, 26. und mit einem noch größeren Eifer vom Henoch C. 5, 22: 24. und nachmals auch vom Noah C. 6, 8. 9. da Gott erst die außerordentlichste Beweise

der

der allerhöchsten Vergeltungen seines eifrigen Dienstes in der Person Henochs gab, welche dem damaligen ganzen menschlichen Geschlechte bekant werden musten, da er endlich bey der dennoch einreißenden Verwilderung der Menschen die Vertilgung des ganzen menschlichen Geschlechts durch Noah drohen lies, aber noch 120 Jahre zur Besserung Frist gab, bey deren baldigem Ablauf Noah durch wirkliche Erbauung seines Schifs, einer den damaligen Menschen ganz unbekanten Maschine, welche aller Verwunderung auf sich ziehen muste, die höchste Versicherung der unausbleiblichen Erfüllung der göttlichen Drohung ertheilen muste. Und was lehrete der Ausgang anders, als daß hier ein solcher Fall sey, da durch die schändlichste und unvernünftigste Verblendung alle göttliche Hülfe vergeblich gemacht worden? Ich gedenke andere Fälle der folgenden Zeiten nicht, welche ich lieber unten, wo ich von der Kundmachung des von Gott den Menschen zu ihrer Errettung bestimten Mittels, oder von der theologisch sogenanten Berufung der Menschen reden [mus, berühren werde. In solchen Fällen machen sich die Menschen unstreitig hoher göttlicher Strafen würdig, wenn Gott gleich es für unmöglich erkennen solte, dieses ihres Zustandes wegen, durch seine den Menschen bestimte Hülfe ihnen wirklich

zu Statten zu kommrn. Der andere Fall findet Statt, wo wirklich die höhere Hülfe in denen dazu verordneten Mitteln den Menschen bekant wird, und sie dennoch bey der Verachtung derselben beharren, und auch hier ist kein Zweifel, daß hohe göttliche Strafen verdienet werden. Es dienet dieses aber blos zur Erläuterung der Frage, wie alle Menschen natürlich der ewigen Seligkeit beraubet seyn, und ewige göttliche Strafen zu erwarten haben, weil alle göttliche Absichten, welche auf die unverrückte Glückseligkeit der Menschen gehen, an ihnen vereitelt worden. Hierbey bleiben alle übrige Nebenfragen, die auf die Seligkeit einzelner Menschen, auch unter den Heiden, gehen, völlig unentschieden, welche in diesen Abschnitt gar nicht gehören. Es komt folglich blos auf die Beweise an, daß wirklich die Sünde höhere Strafen, als blos den leiblichen Tod, und besonders ewige Strafen, natürlich nach sich ziehe. Nur mus man allenthalben Gott nicht als einen Menschen gedenken, der alles einzeln gedenke, wie wir, und daher erst ewige Strafen auf alle Menschen um des Falls Adams willen setze, nachmals auch eben dergleichen auf das natürliche Verderben, und hierauf auf die wirkliche Sünden der Menschen, dennoch aber auf die Mittel denke, wie er dem Sünder helfen wolle, sondern alles ist in

Got

Gott. Ein und eben derselbe Rathschlus, durch welchen keine Fortpflanzung vom Adam ohne Zulassung des Falls und seiner Folgen und ohne die durch Christum zu veranstaltende Erlösung beschlossen ist. Denn alles ist Ein Rathschlus und gleich ewig in dem Einigen über die Welt gemachten Entwurf Gottes. Gott sahe den Fall vorher und die Zerrüttung der menschlichen Natur, die mit der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts von dem gefallenen Menschen verbunden seyn muste, und zugleich natürlich und ohne weiteres eigenes Verschulden den leiblichen Tod auf alle bringen muste. Jene zerrüttete Natur setzte den Menschen in einen Stand, darin er sich alles göttlichen Segens natürlich selbst beraubete, und sich götliche ewige Strafen zuzog. Dis würde ganz alle götliche Absichten vernichtet haben, wenn Gott nicht in eben dem Plan ein kräftiges Gegenmittel verordnet hätte. Der ganze Entwurf Gottes faßte daher auch dieses in sich, welches doch allemal von der Art seyn muste, wenn die Menschen nicht nur irdische, sondern auch vernünftige Geschöpfe der Erde seyn sollten, daß der Mensch dadurch errettet werden, und seine Errettung verachten konte. So denken wir nach und nach, ohne noch hierdurch die ganze Sache deutlich entwickelt zu haben, Gott aber denket nicht dis allein,

sondern auch alles, was hiermit noch verbunden ist, aufs allerdeutlichste auf einmal. Denn Gott stellet sich allemal das Ganze vor, und richtet darnach seine Verfassung auf der Erde ein. In den dogmatischen so wol als moralischen Lehren hat die menschliche Vorstellung der göttlichen Plane viel Gott unanständiges veranlasset, die sonderlich in den letzten oft ins lächerliche fällt, wenn man sich neben den moralischen Planen der Menschen die vollkommene Idee Gottes gedenket. Ein Theologe mus sich beständig bemühen, die ganze göttliche Art zu handeln, so viel als nach menschlicher aufgeklärter Denkungsart möglich ist, im Ganzen vorzustellen, und je mehr er hierin selbst seinen successiven und schwachen Einsichten, und noch mehr seinen Empfindungen folget, desto mehr entfernet er sich gewis von den göttlichen Einrichtungen in seinen Werken. Es komt also hier nur noch auf den Beweis an, daß wirklich die den Menschen natürlich nach dem Falle und bey dem dadurch entstandenen Verderben treffende Strafe eine höhere und ewige sey. Man begreifet die gesamte Strafe des Falls sonst in dem Begrif des Todes, welcher auf den Fall gedrohet worden. Daß der Ausdruck des Todes in der heiligen Schrift nicht blos den leiblichen Tod besonders in göttlichen Drohungen ausdrücke, sondern überhaupt

göttli-

göttliche Strafe, und daß es auch in diesem algemeinen Begrif in der Drohung Gottes auf den Fall genommen werden könne, ist bereits vorher erwiesen (§. 98.) Man hat deshalb diese Strafe des Falls in einen dreyfachen Tod gesetzet, den leiblichen, geistlichen und ewigen Tod, welcher ganz in der göttlichen Drohung begriffen seyn soll, da hingegen andere, die den teutschen Begriff des Todes nicht haben verläugnen können, blos bey dem leiblichen stehen geblieben sind, und höchstens einen ewigen Tod des Leibes ohne alle Hofnung der Wiederherstellung zur Strafe des Falls gemacht haben. Wobey, wenn hierin die ganze Strafe b stehen soll, entweder eine gänzliche Vernichtung der Seele, oder ein ewiger Schlaf derselben ohne alle Empfindung und Bewußtseyn, eine nothwendige Folge seyn mus. Denn sonst würde der Zustand derselben entweder ein unglücklicher Zustand der Strafen seyn, oder ein glücklicher Zustand, wodurch in der That die Hauptsache der Strafe aufgehoben werden würde, weil der Leib ohne Verbindung mit der Seele keiner eigentlichen Strafe fähig seyn kan. Es ist aber auch hierbey die Strafe des Falls selbst alzu stark von der Fortpflanzung des Verderbens und deren Folgen getrennet worden, obgleich der Natur der Sache nach sich eins ohne das andere gar

nicht gedenken lässet. Ich will daher über die dreyfache Eintheilung des Todes urtheilen, und zwar besonders ob sie einen biblischen Grund habe, und ob folglich diese drey Arten des Todes in der götlichen Drohung auf den Fall: מות תמות, und in dem Begrif des Todes, wo er als eine Strafe des Falls erwähnet wird, mit begriffen sey. Es entstehet daher zuerst die Frage, ob die h. S. einen besondern geistlichen Tod auf die Art behaupte, daß dieser in dem Begrif des Todes, als einer götlichen Strafe, zugleich mit enthalten seyn könne, welche von der andern Frage, ob die h. S. gewisse götliche auf den leiblichen Tod folgende Strafen in dem Ausdruck des Todes begreife, noch verschieden ist. Man nimt öfters diese Eintheilung als ausgemacht an, ohne zu beweisen, daß sie biblisch gegründet sey, und schliesset alsdenn, daß, weil es drey Arten des Todes gebe, dieser dreyfache Tod auch in der Drohung der Strafe 1 B. Mos. 2, 17. verstanden werden müsse. Daher soll der Fall auch durch den geistlichen Tod gestrafet seyn. So lange aber die Idee eines geistlichen Todes nicht als biblisch erwiesen ist, und zwar so, daß sie allemal einen Theil des ganzen Begrifs des Todes, wo er als götliche Strafe erwähnet wird, ausmachet, behauptet man eine unerwiesene Strafe des Falls. Wo ein

Beweis

Beweis geführet wird, komt er auf die Stellen der h. S. an, wo man einen Tod zu finden glaubet, der nicht der leibliche seyn kan, und unter die Folgen des Falls in diesem irdischen Leben gerechnet werden soll. Der Begrif dieses Todes überhaupt komt alsdenn mit dem herschenden natürlichen Verderben selbst überein. Wenn man den Mangel der Kräfte und der Gnade Gottes zum allgemeinen Begrif des Todes machet, so ist besonders der Mangel der geistlichen Kräfte und der göttlichen Gnade in diesem Leben der geistliche Tod. Man beziehet sich besonders auf die Stellen der h. S. darin die Ungläubige Todte genant werden. Eine Hauptstelle ist aus Eph. 2, 1:4. wo Paulus durch die Benennung ὑμᾶς die bekehrte Heiden, und durch ἡμᾶς die bekehrte Juden unterscheidet, und von beyden behauptet, daß sie vor ihrer Bekehrung in Sünden todt gewesen seyn, welches man von diesem geistlichen Tode verstehet. Allein nach Paulo kan wenigstens dieser Tod kein Stück des algemeinen Verderbens seyn, da er von der ungescheuten Ausübung der sündlichen Werke redet. Er setzet diesem das συζωοποιεῖν, συνεγείρειν, und συγκαθίζειν mit Christo entgegen, folglich wenn dis ein geistlicher Tod seyn soll, so mus auch die Auferweckung auf ein geistliches Leben gehen, welches man auch wol zuweilen be-

hauptet, aber es kan wenigstens keine geistliche Himmelfart und kein geistliches Sitzen zur Rechten Gottes behauptet werden. Ist also das letzte blos ein künftiger Antheil an der Herlichkeit, zu welcher Christus im himlischen Leben gelanget, so ist die Auferweckung mit Christo auch blos die Befreyung Christi vom Tode oder von den göttlichen Strafen, an welcher die Christen Antheil erhalten haben, ohne daß es auf eine Auferweckung und inneres Leben bey ihnen selbst gehen kan, folglich ist der entgegen stehende Tod blos die zu erwartende göttliche Strafe, ohne daß ein eigentlicher innerer Tod behauptet würde. Dis ist auch dem biblischen Sprachgebrauch gemäßer, als jene Erklärung. So wie Paulus das Sterben der Sünder gebrauchet, so bedienet er sich auch der Benennung der Todten von ihnen. Wer das göttliche Gesetz übertritt, der stirbet, das ist, er verdienet den Tod, und ziehet sich denselben zu, oder er ist des Todes schuldig. Daher heisset ἀποθνήσκειν dieses Röm. 7, 10. Das Gesetz tödtet, heisset nichts anderes, als es verurtheilet zum Tode, und verursachet hierdurch denselben, wie Paulus ἀποκτείνειν gebrauchet 2 Cor. 3, 6. Röm. 7, 11. Wenn Christus in uns ist, so ist zwar σῶμα νεκρὸν, welches nichts anderes heissen kan, als der Leib sey dem Tode unterworfen, und habe

den

denselben zu erwarten Röm. 8, 10. aber der Geist geniesset Leben und Glückseligkeit. Es ist dis nach dem Hebräischen מות eingerichtet, so wirklich sterben, und des Todes schuldig seyn, bedeutet, wie in der Redensart מות תמות Statt hat, so die griechische Uebersetzer nicht allein durch ἀποθνήσκειν, sondern auch θανάτῳ ἔνοχον εἶναι erklären, als die LXX. 1 B. Mos. 26, 11. und θνητὸν εἶναι, als Symmachus 1 B. Mos. 2, 17. Davon ist den Hebräern מת ein Sterbender, ein Todter, und ein Todeswürdiger, und dis wird im N. T. in allen seinen Bedeutungen durch νεκρὸς ausgedrücket. Daher heisset: את מת LXX. σὺ ἀποθνήσκεις 1 B. Mos. 20, 3. nicht, du stirbest, sondern du ziehest dir Tod oder Strafe zu. Der Sterbende, das ist, der Todeswürdige (LXX. ὁ ἀποθνήσκων) soll allein auf die Aussage zweyer oder dreyer Zeugen sterben 5 B. M. 17, 6. Vergleichen wir über dis die Parallelstelle Col. 2, 13. so beweiset diese, daß das Lebendigmachen mit Christo nicht die geistliche Auferweckung, sondern die Erlassung aller Strafen sey, weil es gleich durch χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα erkläret wird, und eben dis συζωοποιεῖν stehet auch hier dem εἶναι νεκρὸν τοῖς παραπτώμασι entgegen, folglich wird nicht Erlassung der Strafe oder des Todes dem geistlichen Tode, sondern dem

todes: oder strafwürdigen Zustande entgegen gesetzet. Es kan also kein Zweifel seyn, daß todt durch Sünden seyn bedeuten müsse, der göttlichen Strafen seiner vielen groben Sünden wegen schuldig seyn. Röm. 6, 16. ist gleichfals der mit dem Gehorsam gegen die Sünde verbundene Tod die göttliche Strafe, so wie Gestorben seyn in Christo C. 6, 7. u. f. nichts anderes ist, als seine verdiente Strafe ausgestanden haben. Man vergleiche auch, was schon bey der Erklärung der langen Stelle C. 7, 7. 25. gesaget worden. Man führet noch mehrere Stellen an, aus welchen man daher, weil der Tod nicht der leibliche allein seyn könne, beweiset, daß er jene drey Arten begreifen müsse, welche erst den ganzen Tod, wie man redet, ausmachen sollen. Man setzet aber dabey wieder voraus, ohne es zu beweisen, daß nicht blos der leibliche Tod, und die darauf folgende göttliche Strafen, sondern auch die Art des Todes, welche man den geistlichen Tod nennet, in dem biblischen Begriffe des Todes mit enthalten sey. 1 Joh. 3, 14. scheinet vermöge des Gegensatzes gegen das geistliche Leben der Tod ein geistlicher Tod zu seyn. Es ist aber so wenig das letzte als das erste gegründet. Denn der Satz saget nichts anderes, als wir sind Errettete aus den göttlichen Strafen, und haben alle Glückseligkeit in Christo erhalten,

halten, wovon wir den Beweis an unserer Liebe der Brüder haben, so der ganze Gebrauch der Worte und der Zusammenhang dieser Stelle erfordert. Andere Stellen haben deutliche Spuren einer metaphorischen oder selbst sinnreichen Art zu reden an sich, und dergleichen Gebrauch der Wörter ist nichts von einem gewöhnlichen Sprachgebrauch in Absicht derselben zu erweisen im Stande, z. E. die Todte mögen ihre Todte begraben, bey lebendigem Leibe todt seyn. Folglich fehlet der Beweis gänzlich, daß nach dem biblischen Sprachgebrauch in dem Begrif des Todes ein geistlicher Tod enthalten sey. Ist der geistliche Tod das durch Fortpflanzung auf alle gekommene natürliche Unvermögen und Verderben selbst, so ist dis Sünde, und nicht Strafe. Man behauptet zwar zuweilen weitläufig, daß Gott den Menschen das ihnen als ein natürliches Geschenk ertheilte göttliche Ebenbild wieder genommen habe, und vertheidiget das Recht Gottes, einen Vorzug wieder zu nehmen, welchen er gegeben habe, um durch eben diesen Verlust den geistlichen Tod als göttliche Strafe zu vertheidigen. Und wenn er auch keine willkührliche Strafe Gottes sey, so könne man ihn doch mit Recht eine natürliche Strafe nennen. Es gehöret dis aber hierher nicht, da theils hier nur die Frage ist, ob dis der

biblische Begrif sey, daß ein geistlicher Tod mit in der göttlichen Strafe des Falls enthalten sey, worauf es hauptsächlich ankomt, ohne welches man nichts mehr vertheidiget, als daß man einen Zustand des Menschen, der eine natürliche Folge des Falls gewesen, wol mit einer nicht alzu eigentlichen und bequemen Benennung einen geistlichen Tod nennen könne, so keinen Nutzen hat, theils es allemal natürlicher bleibet, das Verderben in dem innern Zustande eines Menschen, so die göttliche Strafe mit sich führet, von der Strafe selbst zu unterscheiden.

§. 141.

Wenn der ewige Tod mit in dem Begriffe des Todes enthalten seyn soll, so kan er nach dem Gebrauch des Wortes Tod in der h. S. nichts anderes seyn, als die nach dem leiblichen Tode bevorstehende ewige Strafe der Menschen. Ob also diese mit in dem biblischen Begrif des Todes, als einer Strafe des Falls und des menschlichen Verderbens, enthalten sey, und worin diese ewige Strafe bestehe, ist folglich die nächste Frage, welche jezt genauer untersuchet werden mus, um den ganzen Zustand des Menschen, aus welchem ihn Christus erlöst, vollständig einzu-

sehen

hen. Daß nach der h. S. in dem Begrif des Todes mehr, als der bloße leibliche Tod, enthalten sey, ist oben bereits erwiesen (§. 98). Daß aber der Tod, als eine Folge des Falls und dadurch entstandenen Verderbens, besonders auch ewige Strafen in sich fasse, und folglich dergleichen den Menschen natürlich zu erwarten gewesen, lässet sich nunmehr leicht aus der h. S. erweisen. An sich lassen sich schon ausser dem leiblichen Tode nicht füglich andere göttliche Strafen eben dieser unglücklichen Folgen des Falls gedenken, als die lauf denselben folgende ewige göttliche Strafen, und wenn also der Begrif des Todes mehr in sich fasset, muß er auch auf diese gehen. Ja es wird der Tod auf alle grobe Sünden der Juden so wol als Heiden als die göttliche Strafe gesetzt, so unmöglich der bloße leibliche Tod seyn kan, z. E. Röm. 1, 32. οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσὶν, und Paulus erkläret ihn ausdrücklich von denen am letzten Gerichtstage zu vollziehenden Strafen, da kein leiblicher Tod mehr volzogen wird C. 2, 9. und von der ἀπωλείᾳ, welche an diesem Tage denen, welche bey dem Gesetz oder ohne dasselbe gesündiget haben, bevorstehe, v. 12. 16. Der Tod wird als die Folge der Sünden den Unglaubigen und beharlichen Sündern gedrohet, wenn die Gläubige das Christo zu ver-

dan-

dankende ewige Leben genießen. Jener wird als ein Eigenthum der beharlichen Sünder, dieses als das entgegen gesetzte Eigenthum der Gläublgen, beschrieben, so nicht der bloße leibliche Tod seyn kan, welchen die Gläubige nicht weniger zu erwarten haben, als die beharliche Sünder, folglich mus er eine göttliche Strafe der Gottlosen zu der Zeit seyn, wenn die Gläubige das ewige Leben haben Röm. 6, 22. 23. Dieser Tod herschet nicht mehr über die Gläubige, wenn sie ihn sich nicht von neuem durch Sünden zuziehen, so vom leiblichen Tode falsch seyn würde v. 16. der fleischliche Sinn hat denjenigen Tod zur Folge, von welchem die Gläublge befreyet sind, so der leibliche nicht ist C. 8, 6. Es komt ferner hierzu die Erwerbung und Vermehrung dieses Todes bey der Kentnis des göttlichen Gesetzes durch das sündliche Verderben der Menschen und die daraus folgende Werke C. 7, 5. 9. 11. so beym leiblichen Tode nicht Statt hat, welcher über alles seit Adams Fall sich ohne Unterschied ihres Verhaltens verbreitet. Unter den Juden war daher die Idee eines doppelten Todes bekant, davon der erste unstreitig der eigentliche leibliche Tod war, der zweyte aber wird deutlich als der Tarrarus beschrieben (λίμνη τοῦ πυρὸς κεκαιομένη ἐν θείῳ) Offenb. 20, 14. vergl. C. 19, 20. Daher kan an dem Gebrauch

brauch des Wortes Tod von ewigen göttlichen Strafen nicht gezweifelt werden. Daß aber diese eine Folge des Falls und des dadurch entstandenen allgemeinen Verderbens der Menschen seyn, erhellet zuförderst aus Pauli Erklärung welche alle unglückliche Folgen der Sünde oder alle ihre Strafen aus dem durch den Fall Adams entstandenen Verderben herleitet, und daher auch den Tod, so ferne er dem gesamten ewigen Leben der Gläubigen entgegen stehet C. 5, 21. Er betrachtet die Zurechnung des Falls nicht ohne die Fortpflanzung des Verderbens, sondern wo jene durch allgemeine Ausbreitung des leiblichen Todes Statt findet, kan auch diese, welche gleiche Quelle hat, als jene Ausbreitung des leiblichen Todes, nicht ausbleiben, daher der Tod die ganze mit dem leiblichen Tode zugleich verbundene göttliche Strafe mit in sich begreifet. Er hatte C. 5, 12. u. f. hauptsächlich von dem augenscheinlichen Tode aller Menschen, als einer Folge des Falls Adams, so der leibliche vornehmlich war, geredet, aber in eben diesem Begrif des θανάτου begreifet er alles, was als Folge des fortgepflanzten und algemein ausgebreiteten Verderbens bey den dem leiblichen Tode allein um des Falls willen unterworfenen Sündern Statt findet. Daher fähret er in gleicher Art fort C. 6. 7. 8. von dem

θανά-

θανάτω, dem Schicksal aller Ungläubigen, davon die Gläubige befreyet sind, izul reden. Der θάνατος begreifet folglich nach seinem Gebrauch den leiblichen Tod mit allen seinen unglücklichen ewigen Folgen in sich, und wenn die letzte bey den Gläubigen gänzlich wegfallen, die auch die endliche Erlösung vom leiblichen Tode erwarten, so bleibet dieser ganze Tod bey den Gottlosen beständig übrig, und da sie auch durch die Auferstehung vom leiblichen Tode gänzlich erlöset werden könten und solten, so wird nach aufgehobenem ersten Tode dennoch der zweyte da seyn. Ist es nun richtig, daß aus der göttlichen Drohung מות תמות diese Art zu reden entstanden sey, so folget, daß Paulus und andere Schriftsteller des N. T. in dieser Drohung zwar den leiblichen Tod gefunden haben, aber doch diesen nicht allein, sondern zugleich die mit diesem verbundene übrige göttliche Strafen. Wir mögen nun von demjenigen, was etwa die erste Menschen bey dieser Drohung verstanden haben, urtheilen, was wir wollen, so ist wenigstens diese Erklärung Pauli die Versicherung der h. S. daß auch jene ewige Strafen Folgen des Falls und des dadurch entstandenen sündlichen Verderbens seyn, zwar nicht als nothwendige Folgen an sich selbst, aber dennoch um des durch den Fall und seine na-

türliche Folgen veranlaßten allgemeinen menschlichen Zustandes willen. Ich will nur noch eine andere Erläuterung und Bestätigung beyfügen. Alsdenn wird das ganze Werk der Erlösung Christi und der Wiederherstellung des vorigen menschlichen Zustandes, welchen der erste Adam verloren, vollendet, und alles zu jenem Zustande zurückgeführet seyn, wenn der letzte Feind besieget, das letzte aus dem Fall entstandene Uebel, der leibliche Tod, aufgehoben seyn wird 1 Cor 15, 26 u. f. Bey den Gläubigen setzet dieses die Befreyung von den ewigen Strafen schon voraus, welche aber bey den Gottlosen fortgehen, nicht als eine Wirkung des Verdienstes Christi, sondern als eine ohne dis vorhandene und nicht aufgehobene Strafe, des eigenen Verhaltens der Menschen wegen. Es müssen also die ewige Strafen bereits auf die Sünde überhaupt, und folglich für sich selbst auch auf Adams Sünde gesetzte Strafen seyn. Christus ist ohne dis in keiner Absicht Urheber neuer Strafen für die Menschen geworden, sondern blos der Urheber des Lebens oder der Aufhebung bereits verdienter Strafen für alle, welche seine Befreyung nicht verachten. Alle obgedachte Stellen, darin selbst ohne Beziehung auf die ungläubige Verachtung Christi und seiner Versöhnung und vor aller

Kent:

Kentnis dieser Versöhnung bey solchen, die, sobald sie zur Kentnis derselben gelanget, sie angenommen, in dem Begrif des Todes, von welchem sie hierdurch befreyet sind, ewige Strafen begriffen werden, beweisen eben dieses. Folglich ist es gewis, daß das wichtigste Verbrechen Adams selbst ewige Strafen verdienet, daß aber die Zurechnung allein betrachtet, so fern sie in wirklich volzogenen Strafen bestehet, nicht eigentlich diese ewige Strafen in sich fasset, welchen ohne dis gleich das kräftigste Mittel ihrer Abwendung und Aufhebung entgegen gesetzet worden, damit keiner ohne sein eigenes Verschulden dieselbe ertragen dürfte, daß jene aber dennoch Folgen des Falls und des dadurch entstandenen und fortgepflanzten Verderbens, so jetzt die Quellen der Bosheiten unter den Menschen wird, und mit diesen durch jene höhere Strafen bestrafet wird, verbleiben, weil das diesem Verderben sogleich entgegen gesetzte Mittel nicht gebrauchet worden, oder durch Schuld der Menschen ihnen nicht zu Statten kommen können.

Von der Beschaffenheit dieser höheren und ewigen Strafen können wir blos aus der Vergleichung mehrerer Spuren und Drohungen der h. S. urtheilen, wenn wir gleich keine ausführlichere Beschreibung ihrer eigentlichen

lichen Natur und Beschaffenheit in ihr anzutreffen. Es betreffen diese Stellen hauptsächlich die Strafen, welche jetzt noch den Ungläubigen und Sündern bevorstehen, so doch wenigstens in der Hauptsache keine andere sind, als welche durch den Fall und das dadurch unter den Menschen entstandene sündliche Verderben, die algemeine Quelle aller unter den Menschen herschenden Bosheit, entstanden sind. Daher können wir mit Recht aus diesen Stellen die Schilderungen dieser Strafen hernehmen, zumal durch die Versöhnung Christi keine neue Arten von Strafen den Menschen zugewachsen, sondern blos bey ungläubiger Verachtung derselben die bereits zu erwartende Strafen unaufgehoben geblieben, und höchstens zu höheren Stuffen vermittelst des Unglaubens gestiegen sind. Alles aber, was uns die h. S. von diesen Strafen lehret, ist in lauter sinliche und uneigentliche Vorstellungen eingekleidet, aus welchen sich zuverläßig gewisse algemeine Umstände schliessen lassen, die aber nicht alle in Einer Stelle beysammen angetroffen werden, sondern aus zerstreueten Stellen gesamlet werden müssen. Wir schliessen daraus mit Recht 1) daß die Strafen in einem Zustande der traurigsten Empfindung für die Seele bestehen werden. Ein solcher Zustand der Quaal und Martern folget ganz richtig

aus der Parabel vom reichen Manne, wenn gleich das meiste hier aus uneigentlichen Ausdrücken bestehet, welche hauptsächlich aus der gewöhnlichen Vergleichung mit einem empfindlich brennenden Feuer hergenommen sind Luc. 16, 24. 25. Θλῖψις καὶ στενοχωρία Röm. 2, 9. drücket die Empfindung einer unerträglichen Angst und Verzweiflung in einem äusserst unglücklichen Zustande aus, welche sonst auch durch die gewöhnliche von den schmertzlichsten Leibesmartern auf der Erde erborgte Vorstellungen geschildert wird, als der Erduldung eines harten Gefängnisses Jud. 12. eines ewigen Feuers Matth. 25, 41. eines Schwefelpfuls Offenb. 20, 10. Vergleichet man dergleichen Redensarten selbst unter einander, so beweiset ihre Vergleichung, daß sie lauter Gleichnisse seyn, aus welchen folglich so wenig von der Beschaffenheit dieser Martern, als von dem Aufenthalt der Gestraften oder anderen Umständen etwas zuverläßiges geschlossen werden kan. Die Teufel zu Henckern der Menschen zu machen, hat gar keinen Grund, und schicket sich zu ihren eigenen Schicksalen nicht. Die Gemeinschaft der verdamten Menschen mit ihnen kan in nichts anderem bestehen, als in der Aehnlichkeit ihrer Strafen, wie sie Christus Matth. 25, 41. erkläret, wenn gleich keine genauere Verbindung mit ihnen,

als

als in diesem Leben, daraus geschlossen werden kan. Es beziehet sich jene Gemeinschaft auf die Verführung der Menschen durch den Teufel. In Absicht der Leiber lässet sich so viel schliessen, daß sie ihre schmertzliche Empfindung haben werden, weil sie zu Strafen wieder hergestellet werden sollen Joh. 5, 29. Da indessen alle Schilderungen blos uneigentliche sind, so lässet sich von der Art dieser Martern nichts bestimmen. Ob auch ohne die Erlösung Christi eine solche Wiederherstellung der Leiber Statt gefunden haben würde, entscheidet die h. S. nicht ausdrücklich. Denn sie redet blos von dem, was jetzt noch den Gottlosen bevorstehe, und betrachtet die Schicksale der Menschen durch den Fall nie allein. Die Auferweckung der Gläubigen zum ewigen Leben, ja überhaupt die Aufhebung des Todes, als eines durch Adam auf alle Menschen gebrachten Uebels, welche den Gottlosen so wol als den Gläubigen bevorstehet, wird als eine Folge der Erlösung Christi vorgestellet. Sie kan und wird also auch bey den Gottlosen hiervon eine Folge seyn, wodurch eigentlich dasjenige wieder aufgehoben wird, was auf die Menschen blos und allein durch das Verbrechen Adams noch ohne eigene Billigung desselben gebracht worden, so aber durch ihr eigenes Verschulden jene höhere Strafen nothwendig nach sich

ziehen mus, wodurch ihnen das, so seiner wahren Absicht nach ihr Glück seyn solte, aus eigener Schuld unglücklich wird. 2) lehret uns die h. S. daß dieser traurige Zustand von einer ewigen Dauer seyn werde, davon derselbe zwar nicht in der h. S. aber dennoch unter den Theologen ein ewiger Tod benant worden. Dis erhellet gantz klar aus der Benennung der Ewigkeit desselben in einem sehr deutlichen Gegensatz gegen die Ewigkeit des glückseligen Zustandes der Gläubigen, wo nothwendig durch die gleiche Ausdrücke eine gleiche Dauer jenes unglücklichen und dieses glücklichen Zustandes beschrieben werden mus Matth. 25, 46. Man kan diese Vorstellung ihrer Dauer noch mit den absoluten Beschreibungen der Martern, als gantz unaufhörlicher, vergleichen Marc. 9, 43. 50. Die Redensarten sind hier eigentlich vom Tode hergenommen, und besonders von den beyden Arten, mit Todten umzugehen, sie entweder zu verbrennen, oder zu begraben, daß sie vom Feuer verzehret, oder von den Würmern zernaget werden, wie bey den Juden auch ausser dem A. T. diese Verbindung beyder angetroffen wird. Siehe auch Judith 16, 17. Das unauslöschliche Feuer und das unaufhörliche Nagen ist folglich eine sinliche Beschreibung eines ewigen Todes, und hier mus es der unläugbaren Absicht Christi

nach

nach diese höhere ewige Martern beschreiben. Man kan damit die Beschreibung vergleichen, daß es unmöglich sey, aus einem Zustande in den anderen überzugehen Luc. 16, 26. Die übrige gewöhnliche Beweise haben keine Beweiskraft, und die Einwürfe gehören nicht hierher, und sind gewis am wenigsten auf die h. S. gegründet, welche hierin allein entscheiden kan. 3.) Daß es Stuffen in diesen Strafen geben werde, ist aus Matth. 11, 22. 24. und ähnlichen Stellen gewis, sie werden aber auf die grössere oder geringere Verachtung des göttlichen Willens in diesem Leben, und folglich auf eine geringere oder grössere Bosheit der Menschen gegründet, so aber jetzt noch wenigen Einflus auf unsere Absicht hat, und erst andere Lehren voraus setzet, und sich auch bey den Strafen, so fern sie blos aus dem Fall und dem dadurch veranlaßten natürlichen Verderben der Menschen nothwendige Folgen sind, nicht gebrauchen lässet. Dis ist zugleich das, was aus der h. S. von den Strafen der Verdamten würklich erwiesen werden kan, da andere Zusätze zur biblischen Lehre nicht gehören.

Dritter Abschnitt.

Von den göttlichen Rathschlüssen über die Art der Wiederherstellung des Glücks der Menschen, so wol überhaupt, als auch über die Seligkeit einzelner Menschen.

§. 142.

Die wahre Natur des von Gott dem Verderben der Menschen entgegen gesetzten Mittels, durch welches die innere und äussere Folgen desselben aufgehoben werden sollen, wird am richtigsten aus der Vorstellung der göttlichen Rathschlüsse hierüber erkant, auf welche auch die h. S. alles gründet, wenn sie alles aus der vollkommensten Freiheit Gottes, nichts aus einer wesentlichen Nothwendigkeit bey ihm herleitet. Diese sind freylich an sich betrachtet nur Ein einiger, ja nur eben derselbe mit dem ganzen Entwurf über die Einrichtung und Regierung der Welt. Eine Welt, darin Menschen gleich Anfangs fielen, und sich hierdurch in einen unglücklichen Zustand natürlich versetzen mussten, bey welchen doch die Absicht Gottes auf ihr ewiges Glück ging, erschuf er, mit dem Vorsatz, in dieser zugleich auch Mittel der Wiederherstellung gefallener Menschen entste-

hen zu lassen, und durch diese Adam, Henoch, Elias, Petrum, Paulum gewis selig zu machen. Kurtz, die ewige Vorstellung Gottes von der Welt, die seinen Absichten, glückliche Geschöpfe zu bilden, gemäs war, und die deshalb ihre Wircklichkeit erhalten hat, ist der Inbegrif alles dessen, was wir göttliche Rathschlüsse nennen, oder was der Einige göttliche Rathschlus über die Welt in sich fasset. Wir vertheilen ihn aber in mehrere Rathschlüsse, um die Gründe der von Gott in dieser von ihm nach seinen Rathschlüssen erschaffenen Welt gemachten Anstalten, und die Verhältnisse der verschiedenen Werke Gottes, so dazu gehören, gegen einander desto besser einzusehen, und die Beschaffenheit von allen ihrer inneren Natur nach desto deutlicher zu erkennen.

Das algemeine, so uns die h. S. davon lehret, komt darauf an, daß alles, was zur Wiederherstellung des menschlichen Glücks gehöret, auf gäntzlich freyen göttlichen Rathschlüssen beruhe, welche die Veranstaltung alles dessen, was dazu erfordert worden, von Gott betreffen. Dis beweiset an sich schon die Vorstellung der Sache selbst in der h. S. und der Art ihrer Ausführung, dabey das erwählte Mittel, die gauze Art der Veranstaltung desselben, die Person, durch welche

es

es ausgeführet worden, die Kundmachung dieses Mittels und der Wiederherstellung selbst, die Art der Anwendung desselben, folglich auch die Folgen davon für jeden einzelnen Menschen, gäntzlich auf Gott und seiner freyen Gnade und Einrichtung beruhet haben. Daher wird auch jedes dieser Stücke einem freyen göttlichen Rathschlus in der h. S. zugeschrieben. Es wird solches bey jedem einzelnen Theile im folgenden bewiesen werden, und die genaue Verbindung aller dieser Stücke und Vorstellung der gesamten von Gott zur Seligkeit der Menschen gemachten Einrichtungen in Einem einigen Rathschlus setzet am besten dasjenige, was die durch mancherley Streitigkeiten und Subtilitäten verwickelte Lehre von der Erwählung einzelner Menschen zur Seligkeit reelles hat, in sein völliges Licht. Dieser gesamte göttliche Rathschlus ist natürlich von gleicher Art, als alles übrige, was in dem Einigen göttlichen Rathschlus über die Welt begriffen ist (§. 58.), und eben deshalb auf die untrüglichste Art nach der Vorhersehung Gottes bestimmet, welches auch die Betrachtung der einzelnen Rathschlüsse selbst beweiset. Paulus gründet Röm. 8, 29. an sich die Berufung, das ist, die wirckliche Annehmung der Menschen unter die Zahl der Christen, auf die göttliche προθεσιν, so nichts anderes ist, als

der

der freye göttliche Rathſchlus, ſetzet aber bey allen die göttliche πρόγνωσιν voraus, welche ſelbſt den Worten nach in nichts anderem beſtehet, als in der genaueſten Vorherſehung aller Umſtände der Welt, bis auf die einzelne Perſonen und ihr Verhalten, nach welcher er ſeine Rathſchlüſſe über ihre Annehmung oder Ausſchlieſſung aus dem Reiche Chriſti beſtimmet. Und eben auf dieſer untrüglichen Vorherſehung beruhet bey aller Zufälligkeit der beſchloſſenen Dinge die Unveränderlichkeit der göttlichen Rathſchlüſſe. Dieſer Rathſchlus ſelbſt iſt die πρόθεσις Gottes Röm. 8, 28. 9, 11. Eph. 1, 11. 3, 11. θέλημα und βουλὴ τοῦ θελήματος, ſo als gleichgültig mit einander und mit πρόθεσις abwechſelt Eph. 1, 5. 9. 11. ὡρισμένη βουλὴ Apoſt. geſch. 2, 23. ὁρισμὸς und προορισμὸς Röm. 8, 29. 30. Luc. 22, 22. Ap. geſch. 4, 28. 1 Cor. 2, 7. Eph. 1, 5. 11. ſo die natürliche Bedeutung und der durchgehende Gebrauch dieſer Wörter beweiſet. Dieſer geſamte Rathſchlus Gottes iſt folglich eben ſo ewig, als alle übrige, folglich in ſeinem ganzen Plan über die Welt begriffen, und eben deshalb von uns in der allergenaueſten Verbindung, wenn wir die Gründe ſeiner einzelnen Zulaſſungen und Veranſtaltungen unterſuchen, zu betrachten. Diejenige Rathſchlüſſe Gottes, welche bereits alle übrige vorausſetzten,

werden daher προθεσις των αιωνων genant, und sind προ καταβολης κοσμου gefasset, so allemal eine Beschreibung der Ewigkeit ist Eph. 1, 4. 3, 11. 2 Cor. 2, 7. 2 Tim. 1, 9. In Absicht aller findet die volkommenste Freiheit Gottes Statt, welches die h. S. deutlich durch den Ausdruck der ευδοκιας bestimmet, welche dem Rathschlus beygeleget wird, und nach dem hebräischen Gebrauch von רצון und חפץ eben das ausdrücket, was wir volkommene Freiheit in den Rathschlüssen nennen. Daher wird es beständig allem Einflus der Menschen und allen ihren Wercken und Verdiensten entgegen gesetzet, und aller Schuldigkeit Gottes Eph. 1, 5. 9. Eben diese Freiheit Gottes in Veranstaltung der Seligkeit der Menschen drücket die Redensart aus: ευδοκησεν ὁ θεος 1 Cor. 1, 21. Hier wird die ganze Einrichtung der Art der Wiederherstellung der Menschen auf diese Freiheit Gottes gegründet. Denn die Worte: Gott hat nach seinem freyen Willen beschlossen, die, so gläubig würden, durch eine Predigt, welche der Welt thöricht und ungereimt scheinet, selig zu machen, fassen alles in sich, was Gott zur Seligkeit der Menschen veranstaltet, so alles auf der göttlichen Freiheit beruhen mus. Die gesamte Wiederherstellung der Seligkeit, die Verordnung des Mittels, daß es durch den Kreuzestod

Chri-

Christi geschehen solle, die Predigt desselben unter allerley Völckern, die Bestimmung des Glaubens, als der einigen Ordnung, beruhet gänzlich auf der freyen Bestimmung Gottes. Man darf daher nicht eine absolute Nothwendigkeit dieser göttlichen Veranstaltung behaupten, oder lehren, daß dis das einige Mittel gewesen, so Gott erwählen können, sondern blos, daß Gott dieses für das beste nach seiner ganzen Absicht erkant, und daß es das einige sey, so Gott wircklich den Menschen nach ihrem Falle zu ihrem Glück ertheilet habe. Besonders behauptet Paulus sehr ausführlich diese Freiheit bey einem einzelnen Stück dieses Rathschlusses, nämlich bey der göttlichen Einrichtung, da er sich vors erste ein Volck erwählet, und dadurch den Weg zur völligen Wiederherstellung des menschlichen Geschlechts im Ganzen, so weit sie erhalten werden konte, gebahnet hat Röm. 9, 11. u f. Hier ist ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις nichts anderes, als der auf einer gantz freyen Wahl beruhende Vorsatz Gottes, welches oben zum Beweise der volkommensten Freiheit Gottes und aller seiner Rathschlüsse überhaupt ausführlich erläutert worden (§. 56.). Der Grund dieser gesamten von Gott beschlossenen Veranstaltung, folglich dieses Rathschlusses selbst, ist nach der h. S. nichts anderes, als eine göttliche Liebe gegen die

Men-

Menschen, oder eine unverdiente Gnade, welche allemal allem Verdienste der Menschen entgegen stehet, und die götliche Freiheit in dieser Veranstaltung in ihrem völligen Umfang behauptet. Daher pfleget Paulus die Worte zu häufen, um die Grösse dieser götlichen Gnade, und sie selbst, als den einigen Grund der ganzen Glückseligkeit der Menschen, zu schildern Röm. 5, 8. Eph. 1, 7. Tit. 2, 11. 3, 4. Joh. 3, 16. Dis saget, wenn man alles menschliche gantz absondert: Das Glück, wozu Gott die Menschen bestimmet, und dazu er die von ihm veranstaltete Mittel verordnet hatte, war das höchste, dessen sie fähig waren, und in dieser Absicht, um dis wircklich so vielen Menschen, als möglich, zu ertheilen, ohne den geringsten eigenen Vortheil für sich selbst, veranstaltete er alles, folglich blos nach seiner freyen Entschliessung, glückliche, und möglichst glückliche Geschöpfe, zu bilden, die ohne ihn weder seyn, noch glücklich seyn, folglich so wenig sich das bestimte Glück, als ihr eigenes Daseynn, verdienen können. Diese Wohlthaten Gottes aber werden aufs würdigste und auf die der gesamten höchsten Volkommenheit gemässeste Art, und wie es, seine vortrefliche Absichten am allervolständigsten zu erfüllen, im Stande ist, den Menschen ertheilet. Dieses drücket Paulus durch die ausnehmen-

de Weisheit aus, welche er in dieſer geſamten göttlichen Veranſtaltung ſo hoch bewundert, und mit der ganzen Abſicht Gottes, ſich aller Menſchen zu erbarmen, und mit der in dieſer algemeinen Erbarmung allen ohne das geringſte Verdienſt ertheilten groſſen Wohlthat Gottes aufs genaueſte verbindet Röm. 11, 33 u. f. (S. 59.). Er nennet daher dis ganze eine σοφίαν ἀποκεκρυμμένην und ein μυστήριον in Abſicht der Menſchen. Es erhellet auch aus eben dieſen Umſtänden bereits, daß dieſe göttliche Rathſchlüſſe das ganze menſchliche Geſchlecht, folglich alle einzelne dazu gehörige Menſchen, begreifen. Nach der h. S. ſind dieſe unſtreitig in dem Ausdruck ὁ κόσμος, wo von der gegen die Welt in der Erlöſung durch Chriſtum erwieſenen Liebe die Rede iſt, begriffen, wie die eigene Erklärung derſelben lehret. Gott hat die Welt in der Ertheilung ſeines Sohns geliebet, welche er dazu beſtimmet, daß alle in der Ordnung des Glaubens durch ſeinen Sohn ſelig werden ſolten Joh. 3, 16. und Paulus breitet die den Menſchen in Chriſto zugedachte Gnade ſo weit aus, als das durch den Adam auf alle gebrachte Unglück ſich erſtrecket, welches ſich nach ihm auf alle Menſchen ohne Unterſchied verbreitet hat Röm. 5, 15:19. (S. 128:131.). Eben dieſes verſichern die Ausſprüche, daß Gott verlange, daß alle Menſchen ſelig werden ſol-

len,

len, welches die Bestimmung eines Erlösers für sie alle zur Folge gehabt. So redet Paulus 1 Tim. 2, 4. 5.

„Gott, welcher uns selig machet, will, „daß alle Menschen von ihrem Unglück „errettet, die Seligkeit erhalten, und des„halb zum Erkentnis der wahren christli„chen Lehre gelangen sollen. Denn alle „Menschen haben Einen und eben denselben Gott, und alle auch an Christo Je„su Einen und eben denselben Erlöser und „Urheber ihres Glücks, welcher für alle „ohne Unterschied zur Erlösung von den „göttlichen Strafen sich dem Tode überlie„fert hat.„

Was also Christus gethan, hat er für alle Menschen ohne Unterschied gethan, und was folglich Gott durch Christum auszuführen beschlossen, hat er für alle ohne Unterschied bestimmet. Der Grund ist, weil sein Wille ist, daß alle ohne Unterschied selig werden sollen, das ist, weil die Absicht Gottes, keine andere als höchst glückliche Menschen gebildet zu haben, algemein ist, folglich sein Rathschlus, zur Seligkeit Anstalt zu machen, begreifet alle Menschen, oder er hat in seinen Entschliessungen, die er aus Liebe der Menschen bestimmet, das ganze menschliche Geschlecht zusam-

men

men gefasset. Dis ist hinreichend, die algemeine Beschaffenheit der göttlichen Rathschlüsse über das Glück der Menschen und nach der durch den Fall entstandenen Zerrüttung über die Wiederherstellung desselben zu bestimmen. Sie sind mit in dem ganzen Plan Gottes über die Einrichtung und Regierung der Welt begriffen, und nach der allergenauesten Vorhersehung aller auch ganz zufälligen Umstände der Welt eingerichtet, sie sind deshalb so volkommen ewig und unveränderlich, als der ganze Plan Gottes über die Welt, sie beruhen auf der allerhöchsten Freiheit Gottes, und haben die algemeine Absicht Gottes bey Schöpfung eines menschlichen Geschlechts, ein ganzes Geschlecht volkommen glücklicher Geschöpfe aus ihnen zu bilden, zum Grunde. Sie gehören daher für das ganze menschliche Geschlecht, und für alle einzelne Menschen ohne Unterschied und Ausnahme.

§. 143.

Wenn wir nun nach unserer Denkungsart einen Rathschlus Gottes nach dem anderen betrachten, so unterscheiden wir eigentlich die verschiedene in der Welt nach göttlicher Veranstaltung oder Zulassung entstandene äussere Wirckungen, und behaupten in Absicht einer jeden einen besonderen göttli-

chen Rathschlus, so wie wir überhaupt bey aller Erklärung der götlichen Rathschlüsse die Welt eigentlich Stückweise betrachten, und weil wir wissen, daß alles in der Welt unter götlicher Zulassung oder Veranstaltung stehe, bey jedem einzelnen Stück uns einen besonderen götlichen Rathschlus gedencken. Bey allem aber lieget die untrügliche götliche Vorhersehung aller zufälligen Umstände in der Welt zum Grunde. Ein einzelnes Stück aus dieser Beschaffenheit der Welt dabey wir uns einen grossen götlichen Rathschlus gedencken, ist die in derselben erfolgte Veränderung des moralischen Zustandes der Menschen, bey welcher natürlich ohne anderweitige götliche Veranstaltung alle Absicht, wozu Menschen geschaffen worden, wegfallen muste. Die h. S. belehre uns, daß Gott wircklich eine solche anderweitige Veranstaltung getroffen habe, und wir lernen aus ihr dieselbe allen ihren Theilen nach kennen. Wir stellen uns also auch bey dieser einen grossen götlichen Rathschlus vor, der diese neue Beschaffenheit der Welt betrift, und zerlegen ihn in seine Theile nach den verschiedenen einzelnen Stücken, welche wir in dieser neuen Einrichtung Gottes gewahr werden, daher entstehen mehrere Rathschlüsse, die alle in jenem besonderen Rathschlus über die Seligkeit der gefallenen Menschen zusammen

koms

kommen, und sich der menschlichen Abstraktion nach endlich so zertheilen lassen, daß bey einem jeden einzelnen Menschen ein Rathschlus über seine Seligkeit oder Verdammnis gedacht werden kan. Jener ganze göttliche Rathschlus, welcher die Beschaffenheit der Welt nach erfolgter Veränderung des menschlichen Geschlechts durch den Fall betrift, ist es, der in diesem Abschnitt allen seinen Theilen nach in Betrachtung gezogen werden mus. Dieser setzet nach dem, was bereits angeführet ist, natürlicher Weise die untrügliche Vorhersehung des Falls zum Grunde. Diese Verbindung der Vorhersehung Gottes mit diesem ganzen Rathschlusse lehret uns die heilige Schrift selbst, wenn sie gleich mit dem wirklich erfolgten Falle die veranstaltete grosse Gnade durch Christum unzertrenlich zusammen hänget, und dabey dennoch Gott selbst von aller Veranstaltung des Falls deutlich genug losspricht. Woraus zugleich folget, daß bey dem Fall selbst nichts weiter als Vorhersehung und Zulassung Statt finde, so wol in Absicht des Falls der ersten Menschen selbst, als auch in Absicht seiner Folgen für das ganze menschliche Geschlecht. Dabey aber war gleich die Absicht Gottes auf die Wiederherstellung gerichtet, und er lies die algemeine Ausbreitung des Verderbens, als eine natürliche Folge des Sündenfalls selbst, zu, weil er

die Wiederherstellung in eben dem Rathschlus verfassete. Denn wenn auch Adam nicht fiel, blieb dennoch durch seine Kinder eben der vermischte Zustand des menschlichen Geschlechts möglich, wenn man nicht eine ganz unglaublich schnelle und der Natur irdischer Menschen widersprechende Befestigung im Guten mit einer gänzlichen Unmöglichkeit des Falls annehmen will, als nachmals bey dem Mittel, so Gott dem menschlichen Verderben und Unglück entgegen setzte, Statt finden muste. Bey der Zulassung des vorhergesehenen algemein ausgebreiteten Verderbens war also unmittelbar der Rathschlus von einem Mittel der Wiederherstellung, oder, wie die h. S. redet, der göttlichen Erbarmung verbunden. Dieses lehret uns Paulus deutlich Röm. 11, 32. wo er von dem algemein unter den Menschen ausgebreiteten Ungehorsam redet, und sich dahin erkläret:

Röm. 11,30. „Ehedem waret ihr, Heiden, die, so „den wahren Gott nicht verehreten, sondern ihm ungehorsam waren, aber jetzt, „da die Juden sich wiederspenstig beweisen, „wiederfähret euch die göttliche Gnade.

v. 31. „Diese sind also jetzt widerspenstig, das „mit auch ihnen Gnade wiederfahren „möge, indem ihr derselben gewürdiget wer-

v. 32. „det. Denn Gott überlässet alles dem

„Un-

„Ungehorsam mit der Absicht, allen auch „Gnade wiederfahren zu lassen.„

Ἀπείθεια ist ein algemeineres Wort, so sich auf den göttlichen Willen, er werde erkant, wie er wolle, beziehet, da die ἀπιστία eigentlich sich auf die Verwerfung der feyerlich kund gemachten göttlichen Lehre beziehet. Dieser Ungehorsam ist bey den Heiden so wol als bey den Juden vor ihrer Annehmung der christlichen Lehre befindlich. Im A. T. waren die meiste Heiden im Ungehorsam beharret, jetzt bewiesen sich die Juden gegen die göttliche Verfassung zur Seligkeit der Menschen auf der Erde wiederspenstig. Jenen war durch die Aufnahme einer grossen Menge von ungläubigen Heiden Gnade wiederfahren, indem sich Gott bey dem Ungehorsam der Juden gleich Anfangs zu ihnen gewandt, diesen solte nach göttlicher Absicht auch noch Gnade wiederfahren, wenn sie sich durch das Glück der Heiden zur Nacheiferung im Gehorsam gegen die christliche Lehre erwecken liessen. Daher beschliesset nun Paulus, ehedem habe Gott jene ihrem Ungehorsam überlassen, jetzt thue er ein gleiches in Absicht der Juden, bey diesen und bey jenen gehe aber zugleich die göttliche Absicht beständig dahin, daß er ihnen, wenn sie wollen, Gnade wiederfahren lassen wolle. Denn συγκλείειν brauchet Paulus gleichgültig mit παραδιδόναι, wie bey den Hebräern נתן, מגן und הסגיר gleichgültig gebrauchet

wird, unter welchen die erste beyde Wörter mit παραδιδόναι, das letzte mit συγκλείειν übereinstimmet. Daher ist συνέκλεισέν εἰς ἀπείθειαν einerley Redensart, als παρέδωκεν αὐτοὺς εἰς u. s. w. C. 1, 24. 28. und beydes drücket aus, in einen Zustand, besonders in einen unglücklichen, jemand gerathen lassen. Hingegen die Versetzung in einen glücklichen Zustand, welchen man einer göttlichen gnädigen Veranstaltung verdanket, wird hierdurch nie ausgedrücket. Es wird folglich hierdurch eine blosse Zulassung, daß sie in diesen Zustand gerathen sind, angezeiget, und der Sinn ist, Gott habe es geschehen lassen, daß Heiden so wol als Juden in den Zustand des Ungehorsams gerathen, und dadurch nicht blos um der Sünde Adams, sondern auch um eigener Sünden willen sich göttliche Strafe zugezogen haben, aber so gleich mit der Absicht, daß er sich aller erbarmen wolle, wenn sie seiner Ordnung folgen, so ehedem die Heiden nicht gethan, und jetzt auch die Juden nicht thaten. Der Aoristus fasset vergangene und gegenwärtige Zeiten nach dem Inhalt der vorigen Rede Pauli zusammen, und drücket folglich das aus, was wir durch die gegenwärtige Zeit öfters auszudrücken pflegen, daß Gott überhaupt auf die Art mit den Menschen verfahre, daß, wenn er gleich Menschen ins Verderben und Unglück gerathen lasse, so

lange

lange sie irdische Menschen sind, dennoch allemal seine Absicht dabey auf ihre Errettung gehe, wenn sie der göttlichen Ordnung gehorsam werden wolten. Die Zulassung Gottes, die Menschen ihrem verdorbenen Zustande zu überlassen, ist folglich genau mit der Absicht verbunden, ihnen durch die von ihm verordnete Mittel zu helfen. So hat Gott von je her mit denen in schändliche Abgötterey verfallenen Heiden gehandelt, so handelt er jetzt mit den Juden, da er auch sie ihrem Unglauben überlassen mus. In Beziehung auf die für die Menschen durch Christum veranstaltete Erlösung lässet es also Gott geschehen, daß Menschen aus ihrer eigenen Schuld in den Ungehorsam gegen ihn gerathen. Wir schliessen mit Recht hieraus, daß Gott es vorhergesehen, daß die irdische Menschen gewis nie ohne eine solche ausserordentliche Erbarmung Gottes ihre bestimte Glückseligkeit erreichen würden. Daher lies er auch bereits den Fall zu, aber mit der gnädigen Absicht, den unglücklichen Folgen des Falls solche Mittel entgegen zu stellen, durch welche es dem ohnerachtet den Menschen möglich gemacht würde, zu dem Glück, wozu sie Gott bestimmet, zu gelangen. Diese Zulassung fasset also zugleich dasjenige unzertrenlich in sich, was zur Zurechnung des Falls und zur Zulassung der Fortpflanzung des Verderbens gehöret, welche für

sich auch höhere götliche Strafen brachte, womit aber so gleich die Beschliessung eines Mittels verbunden war, wodurch den Menschen besondere Hülfe und Errettung von den Strafen, wenn sie solche selbst nicht verwerfen wolten, ertheilet werden solte. Die Beschaffenheit dieses Mittels selbst mus erst weiter unten aus der Art der Veranstaltung desselben selbst erkant werden. In dem eigentlichen Rathschlus Gottes über die Art, wie die auch durch den Fall verdorbene Menschen dennoch zu ihrer eigentlichen ursprünglichen Bestimmung, oder zu der ihnen zugedachten Glückseligkeit zurückgeführet werden solten, ist also nach der heiligen Schrift so wol der Rathschlus über die Verrichtungen Christi in dieser Absicht, als auch über die Ordnung, wie sie durch Christum wieder zu ihrem Glück gelangen solten, und über die Art der Kundmachung dieses seines Vorsatzes unter den Menschen, woraus der Rathschlus über die Seligkeit einzelner Menschen nach unserer successiven Denkungsart eine nothwendige Folge ist, begriffen.

§. 144.

Das Mittel selbst, so Gott beschlossen, solte durch den Sohn Gottes verschaffet werden. Die heilige Schrift führet dasjenige durchgehends als das wirklich von Gott in dieser Absicht

sicht

sicht veranstaltete an, was der Sohn Gottes für die Menschen gethan hat, und verbindet es mit jener Zulassung, als die neue Quelle des Segens für die Menschen, so also das wirkliche Mittel ist, was Gott jenem algemein ausgebreiteten Verderben entgegen zu setzen beschlossen hat. Sie bestimmet dabey nicht, ob Gott nur dis einige Mittel gehabt habe, die Menschen zu erlösen, oder ob er dis als das beste unter mehreren erwählet, so auch für uns nicht erheblich ist, weil es zu unserem Glück allein darauf ankomt, das Mittel zu gebrauchen, welches uns Gott nach seiner Weisheit zu unserer Seligkeit ertheilet hat. Der göttliche Rathschlus über dieses Mittel ging also dahin, durch den Sohn Gottes die gefallene Menschen von den Strafen zu erlösen, und auf eine ihrer Natur gemässe Art zu ihrer ursprünglichen Bestimmung zurückzuführen. Was wir hier den göttlichen Rathschlus hierüber nennen, ist in der Theologie unter dem Namen des ewigen Bundes zwischen dem Vater und Sohne bekant, welchen man als den Grund der menschlichen Erlösung zu betrachten pfleget. Diese Benennung entstehet wieder blos aus der Gewohnheit, alle göttliche Veranstaltungen auf gewisse Bündnisse zu bringen, und alle Rechtmässigkeit derselben durch göttliche Verträge zu rechtfertigen. Ob aber gleich sonst die Benennung eines Bun-

des in der heiligen Schrift etwas gewöhnliches und häufiges ist, so ist sie doch von einer solchen Verabredung zwischen dem Vater und Sohne nicht gewöhnlich, und wenn sie auch in dieser Art in einer oder der andern Stelle angetroffen würde, so würde sie doch blos zu den hebräischen Arten zu reden gehören. Wir haben aber Ursach, in der Theologie vielmehr eigentlicher Benennungen uns zu bedienen, als solche Redensarten beyzubehalten, deren Begriffe noch dazu gemeiniglich sehr übertrieben werden. Denn unsere Theologie erfordert eine deutlichere Erklärung der biblischen Vorstellung der Sachen, welche zur biblischen Theologie gehören, und ihrer Absicht ist die blosse Beybehaltung biblischer in unseren Sprachen unverständlicher Worte, und der hebräischen Redensarten, welche fast alle nach der gantz sinlichen und menschlichen Denkungsart der blos an solche Vorstellungen gewöhnten Juden eingerichtet sind, gäntzlich entgegen. Daher sind diese am wenigsten zum Grunde der eigentlichen Erklärung biblischer Lehren brauchbar, wobey nur die Erklärung der Sachen selbst durch die uneigentliche Ausdrücke schwerer und weitläufiger wird. Blos das Verbum διατιθέναι, davon διαθήκη entstehet, findet man von dieser Sache Luc. 22, 29. und man erkläret dieses, Gott habe Christo das Reich durch einen Bund ertheilet.

Es würde dis aber höchstens, wenn es mit der Bedeutung seine Richtigkeit hätte, ein beyläufig aus den sonst von Bündnissen gewöhnlichen Redensarten erborgter Ausdruck seyn. Eben dieses διατίθεναι wird bey den Jüngern, welchen Christus das Reich bestimmet habe, eben so wol als von Christo selbst gebrauchet, wo es doch nicht ein besonderes Bündnis Christi mit ihnen, sondern blos ein Versprechen und eine Bestimmung derselben zum Antheil an seiner Herlichkeit ausdrücken kan, da er ihnen blos eine Vergeltung ihrer bewiesenen Treue verheisset. Daher kan es auch bey Christo nichts anderes heissen, als Gott habe ihm nach ausgeführter Absicht seines sichtbaren Aufenthalts auf der Erde die Einnehmung seines Reichs bestimmet, welches höchstens auf einen göttlichen Rathschlus und die im A. T. von der Errichtung des Reiches Christi häufige Verheissungen gehen würde, ohne den besonderen Begrif eines menschlichen Bündnisses auszudrücken. Es ist auch διατίθεναι ein weiteres Wort, das von allen auch einseitigen Verordnungen, Einrichtungen und Zusagen gebrauchet wird, daher daraus allein kein eigentlicher Bund, wenn er sonst nicht erweislich ist, geschlossen werden kan. Zu paciscirenden Theilen machet man bey diesem Bunde den Vater von der einen, und den Sohn von der anderen Seite, und leget jenem

den Auftrag der Verrichtungen eines Erlösers und die Zusage der Erhöhung, diesem die willige Uebernahme der Verrichtungen, um deren willen er zur bestimten Zeit Mensch werden wolle, und die Annahme der Zusage in Absicht der darauf folgenden Veränderungen bey. Man siehet aber leicht, daß bey einem ewigen Bunde blos die göttliche Natur Christi in Betrachtung kommen könne, und in Absicht dieser veranlasset diese Vorstellung nur eine allzugrosse Trennung der göttlichen Personen in ihren Vorstellungen und Entschliessungen, wenn wir eine andere Handlung des Sohns als des Vaters annehmen. Betrachtet man, wie billig, den Willen der göttlichen Personen als Einen einigen Willen, so kan man sich nichts anderes gedenken, als einen Rathschlus des göttlichen Willens überhaupt, die Menschen durch dieses Mittel zu erlösen. Folglich brauchet man jene Umschweife nicht, wenn man dis blos mit eigentlichen Worten saget, und einen Rathschlus behauptet, welcher so wol des Vaters als des Sohnes und heiligen Geistes ist. Sonst wird der heilige Geist von diesem menschlichen Bunde gar ausgeschlossen, welcher nichts dabey zu thun gehabt, und mit welchem nachmals der Vater und Sohn, welche ihn senden wollen, auf gleiche Art ein gemeinschaftliches Bündnis hätten errichten müssen, wenn man dis öconomische Verhält-

nis der Personen durch den Begrif ewiger Bündnisse deutlicher vorstellen wolte. Es müste ohne dis der Sohn Gottes, welcher nichts empfangen konte, hier blos im Namen seiner menschlichen Natur die Zusage annehmen, so doch auch nicht anders geschehen können, als durch einen götlichen Rathschlus des Vaters und Sohnes, die Herlichkeit der menschlichen Natur zu ertheilen. Der Rathschlus selbst ist auch an sich gewis der völlige Beweis der Willigkeit des Sohns Gottes, die Erlösung auszuführen, die Willigkeit der menschlichen Natur aber, die noch nicht vorhanden war, wird nicht deutlicher, man mag diese Willigkeit der götlichen Natur aus einem freyen Rathschlusse oder aus einem ewigen Bunde herleiten. Wir betrachten folglich diese götliche Absicht auf die Wiederherstellung der Menschen blos als eine götliche Vorstellung und Rathschlus über die gesamte Art, wie den Menschen aus ihrem durch den Fall entstandenen unglücklichen Zustande Errettung verschaffet werden solte.

Eine Hauptstelle, in welcher dieser götliche Rathschlus beschrieben wird, ist Ps. 40, 7 9. befindlich, woben deutliche Erklärung und Absonderung des poetischen nötig ist, um das theologisch brauchbare heraus zu bringen. Die Hauptfrage bey dieser Stelle ist, ob

die-

dieser Psalm von Christo handele, und wie er von ihm handele. Man deutet ihn zum Theil auf David, und auch wol auf verschiedene Zeiten Davids, daß der Anfang seine Leiden vom Saul schildere, worauf seine glückliche Zeiten bis auf die Unruhen Absaloms, und endlich diese Unruhen selbst beschrieben werden sollen. Diese Eintheilung ist an sich schon dem Inhalt zuwieder, da das Ende des Psalms von eben denselben Leiden verstanden werden mus, von welchen der Anfang handelte. Alsdenn soll der Psalm von Christo, dem mittelbaren oder mystischen Verstande nach, handeln, wozu der Gebrauch dieses Psalms von Paulo Hebr. 10, 5: 10. die Ausleger nötiget, welcher doch eben die Schwürigkeiten behält, man mag den Psalm gar nicht von Christo erklären, und die Anführung Pauli für eine blosse Accommodation halten, oder den Beweis Pauli auf einen sonst unerweißlichen mystischen Verstand gründen. Andere bemerken, daß V. 7-9. Prädicate enthalten, welche beym David gar keinen natürlichen Verstand haben können, bey Christo aber volkommen klar sind, folglich daß diese Verse gar nicht in unmittelbaren Verstande vom David erkläret werden können. Alsdenn fält diese Art zu erklären bey diesen Versen gar weg, es machen aber dennoch einige blos hier Chri-

stum

stum zum Inhalt des Liedes, und lassen in dem ganzen übrigen Psalm David seine Leiden besingen. Es findet sich aber nicht die geringste Anzeige einer abwechselnden redenden Person, sondern natürlich enthält der Psalm Eine zusammenhängende Rede Einer Person vom Anfang bis zum Ende, folglich wenn David in diesen dreyen Versen die redende Person nicht seyn kan, so kan er es auch in dem übrigen Theile des Psalms nicht seyn. Eben derselbe Redende, welcher seine Errettung aus grossen Leiden vom Anfang an gerühmet, hatte V. 6. gesaget, obgleich die Wercke Gottes, welche er durch ihn ausgeführet, gros, und seine Rathschlüsse unaussprechlich seyn, so wolle er sie doch den Menschen bekant machen, und so viel davon sagen, als er könne, worauf diese Rede folget, in welcher folglich eben dieselbe Person redet, als vorher (*). Daß V. 7. 9. auf David nicht gehen können, ist augenscheinlich. Der Redende setzet sich den Opfern des A. T. entgegen, welche Gott an sich nicht verlange, sondern welche alle auf ihn und seine Versöhnung abgezielet, von ihm sey daher, was die Bücher Mosis davon enthalten, geschrieben,

(*) Man sehe die freye Uebersetzung dieses ganzen Psalms im Anhang zu meiner paraphrast. Erklärung des Briefes an die Hebräer S. 235. u. f.

ben er komme wircklich, um Gott das Opfer, so er verlange, statt der Opfer des A. T. darzubringen, folglich nicht ein Opfer für sich selbst, sondern ein Opfer für andere, wie die Opfer des A. T. waren, welche Sünden anderer tragen musten. Dis kan David in keinem Verstande von sich sagen, von Christo aber ist es aus anderen Weissagungen gewis, daß er ein Opfer für andere werden sollen, sonderlich Jes. 53, 4. 5. wo es auch ohne Rücksicht auf diesen Psalm aus weit klåreren Merckmahlen, als selbst dieser Psalm enthält, erweißlich ist, daß von Christo geredet werde, und daß die von Gott vermittelst der Opfergesetze im A. T. gemachte Religionsverfassung durch eine neue Verfassung von Christo aufgehoben werden solle, folglich daß jene Gesetze insgesamt nur auf seine Zukunft abzielen, und er alsdenn durch eine ewige Versöhnung alle Opfer des A. T. aufheben solle Dan. 9, 24. 27. Die Beschreibung seiner deshalb auszustehenden Leiden und seiner Errettung ist dieselbe, welche David in mehreren Psalmen von Christo machet, sonderlich Ps. 22. wo auch die klårste Merckmahle, daß Christus besungen werde, angetroffen werden. Der erste und letzte Theil des Psalms kan also dagegen, daß der ganze Psalm von ihm handele, keine Schwürigkeit machen, und die Sünden, so er sich

V. 13. beyleget, ſind an ſich unläugbar Strafen der Sünden, welche aus ſeiner Vorſtellung, als eines Sündopfers, ſehr klar werden, und deshalb eben dieſelbe ſind, welche ihm Jeſ. 53. beygeleget werden. Die Folge ſeiner Errettung aus den Leiden ſoll die Bekehrung der heidniſchen Völcker zum wahren Gott ſeyn, ſo bey keiner Errettung Davids die Folge geweſen iſt, weder bey ſeinen Leiden vom Saul, noch vom Abſalom. Folglich kan Chriſtus allein als die redende Perſon bey dieſem Pſalme gedacht werden, ſo ohne dis, da David dieſen in mehreren ſeiner Pſalme redend einführet, keine Schwürigkeit haben kan, und dieſer mus vom Anfang bis zum Ende dieſes Pſalms reden. Der erſte Theil ſtellet ihn als einen ſolchen vor, der bereits aus den Leiden errettet ſey, wofür er Gott zu rühmen verſpricht, worauf er die Abſicht ſeiner Leiden, die er nach einem göttlichen Rathſchlus erduldet, durch die ſinliche Vorſtellung einer Unterredung mit Gott beſchreibet, welche man als einen Bund erklären kan, ob ſie gleich dennoch blos eine ſinliche Beſchreibung bleibet, wie überhaupt das Reden Gottes bey ſich ſelbſt, und endlich die damit verbundene Bitte an Gott um Beyſtand in ſeinen Leiden beyfüget, deren Gröſſe er daher von neuem ſchildert, ſo wieder blos zu den poetiſchen Vorſtellungen gehöret, welche

che auf eine sinliche Art die göttliche Absichten bey Christo beschreiben, da vor Christi Menschwerdung keine solche klägliche Bitte eigentlich Statt fand.

§. 145.

Der Inhalt der hierher gehörigen Verse ist folgender:

v. 7. „Dir war es nicht um Schlachtopfer oder „andere Opfer zu thun, (dis entdecktest du „mir insgeheim), Brandopfer und Sündopfer waren dasjenige nicht, was du
v. 8. „verlangetest.“ So gleich erbot ich „mich: Ich bin willig, mich darzustellen, „da um meinet willen alles, was das Gesetzbuch von Opfern enthält, geschrieben
v. 9. „ist. Ich bin bereit, das zu volfüh„ren, was du verlangest, und dein Ge„setz behalte ich in beständigem Anden„cken.“

Zur deutlicheren Erklärung dieser Stelle bemercke ich folgendes:

1) Durch זבח und מנחה werden alle Arten der im mosaischen Gesetz verordneten Opfer verstanden, da das erste das gemeine Wort von den Opfern von geschlachteten

Thie-

Thieren ist, das letzte von den Opfern von Feldfrüchten oder von anderen Speisen, daher man das letzte im teutschen durch Speisopfer auszudrücken pfleget. Der andere Satz setzet dafür עולה und חטאה, als die Versöhnopfer, welche gantz oder zum Theil auf dem Altar verbrant werden musten, und beyde Sätze werden nach der Gewohnheit der Hebräer in Gedichten, zwey gleichgültige Sätze zu verbinden, zusammen gesetzet. Die Sätze selbst sagen folglich, alle Arten von Opfern, die wirklich im mosaischen Gesetz verordnet waren, habe Gott nicht verlanget, oder diese seyn es nicht, woran er sein Vergnügen habe. Die Sache selbst leret es, daß es auf die von Mose verordnete Opfer gehe, und die gleich folgende Erklärung, daß es auf die Opfer gehe, von welchen במגלת ספר geschrieben sey, so kein anderes seyn kan, als das israelitische Gesetzbuch. Es ist alsdenn auch unläugbar, daß die mosaische Opfergesetze göttliche Gesetze seyn, folglich daß Gott alle diese Opfer gewis durch Mosen dem Volke befohlen habe. Daher kan der Sinn kein anderer seyn, als das sey es nicht, was Gott mit allen seinen Opfergesetzen suche, daß er nur Opfer von Thieren und Feldfrüchten, die auf seinem Altar verbrant würden, erhalten wolte, sondern seine Absichten gingen auf gantz etwas anderes, oder die Opfer

hätten ihre geheime Absichten und Bedeutungen, und seyn nur bestimmet, bis diese völlig erreichet seyn würden, da sie alsdenn ein gänzliches Ende haben solten. Dis erläutert auch der eingeschaltete Satz: אזנים כרית לי, wie sich gleich zeigen wird, und Paulus erkläret es auf gleiche Art, indem er die Stelle gebrauchet, daraus zu beweisen, daß durch das Einige volkommene Opfer Christi alle Opfer nach dem mosaischen Gesetze der göttlichen Absicht nach aufgehoben werden müssen. Daher saget er, die Schlacht-Speise-Brand- und Sündopfer seyn diejenige Opfer, welche nach dem mosaischen Gesetze dargebracht wurden Hebr. 10, 8. und der bisher erklärte Satz hebe diese mosaische Opfer auf, damit nach den folgenden Sätzen das Opfer Christi an deren Stelle gesetzet würde V. 9. Es ist daher von je her dieser Satz auf die Art verstanden, wie er nach den Worten Davids selbst erkläret werden muß. Gott hat also die Opfer des A. T. nicht um ihrer selbst willen verordnet, sondern sie waren blos Bilder von etwas höherem und wichtigerem, das er zu Stande gebracht wissen wolte, und sie fielen folglich weg, so bald die geheime Absicht Gottes bey denselben völlig erreichet war.

2) פרה behält hier seine bekante Bedeu-

deutung des Grabens, Aushölens, Vertiefens, folglich saget der eingeschaltete Satz zwischen jenen beyden gleichgültigen: du hast mir Ohren gegraben; eine Redensart, so auf die Aushölung und Reinigung der Ohren zum leisen Gehör gehen mus, oder blos anzeigen: du hast mir Oefnungen zum Gehör ertheilet, so wie sonst die Augen und Ohren als Hölen, und als ausgehölte Oefnungen der Seele, wodurch sie die äussere Dinge vernimt, vorgestellet werden. Es ist folglich eben das, was sonst bey den Hebräern in Absicht der Ohren durch גלות und פתח, die Ohren aufthun Jes. 50, 5. 48, 8. oder durch פקח Jes. 42, 10. ausgedrücket wird, so dem חתם, oder dem Verstopfen der Ohren entgegen stehet Sprüchw. 21, 13. Jes. 33, 15. Folglich kan der Verstand seyn, Gott habe ihn zum Hören und Verstehen in den Stand gesetzet, und das Hören hat häufig bey den Hebräern zugleich den Begrif einer willigen Folgsamkeit bey sich, welcher auch vermöge des folgenden gantz wohl zugleich hierin enthalten seyn könte. Du entdecktest mir insgeheim deinen Willen in Absicht der Opfer, und machtest mich auf denselben aufmerksam. Es ist indessen die Redensart, jemand die Ohren öfnen, in der Bedeutung, ihm geheime und verborgene Dinge offenbaren, bekant 1 Sam. 9, 15. 2 Sam. 7, 27. Hiob

Daher auch dis hier wol am richtigsten für den Verstand gehalten wird: So spracheſt du zu mir ins geheim. Es ist eine sehr bekante Auslegung, daß man diesen parentheti-schen Satz aus dem Gebrauch, einem leibeigenen Knechte das Ohr zu durchbohren, wenn er im Freyjahre die Knechtschaft nicht verlassen wolte, erkläret. Christus soll sich folglich als einen Knecht Gottes vorstellen, welchen er sich verpflichtet habe, seinen Willen zu thun. Es ist aber eine solche Anwendung dieses Gebrauchs sonst gar nicht gewöhnlich, und er gehörte auch nicht zur Annehmung eines Knechts, sondern hatte blos Statt, wenn der Knecht nicht frey werden wolte, welcher im Freyjahr losgelassen werden muste. Daher hat die Sache an sich schon etwas gezwungenes. Es ist aber auch כרה nie davon gebräuchlich, sondern רצע, und dieser Gebrauch bestand nicht in einem Aushöhlen der Ohren, sondern blos in einem Durchstechen des Ohrläpleins, und zwar nicht an beyden, sondern nur an Einem einigen Ohre, und die ganze Vergleichung mit einem leibeigenen Knechte schicket sich hier zum ganzen Zusammenhange nicht. Wenn die griechische Uebersetzung der LXX. für die Ohren den Leib setzet, und ihr Paulus bey Anführung dieser Stelle Hebr. 10, 5. folget, so ist dennoch nicht wahrscheinlich, daß der

Ue-

Uebersetzer ein anderes hebräisches Wort für בשר gelesen haben solte, weil sich keine wahrscheinliche Verwechselung eines hebräischen Wortes, so den Leib bedeutet, mit diesem Namen der Ohren gedencken lässet, und auch andere ältere Uebersetzer die Ohren erwähnen. Vielmehr hat wahrscheinlich in der griechischen Uebersetzung selbst in den ältesten Zeiten ὠτία für σῶμα gestanden, und das letzte ist schon vor Pauli Zeiten aus dem ersten entstanden. Weil dieses aber in die Absicht Pauli bey Anführung dieser Stelle keinen Einflus hat, kan er ohne Nachtheil die gewöhnliche griechische Uebersetzung unverändert beybehalten. Es ist folglich eine sinliche Schilderung einer Unterredung Gottes mit dem Redenden, da er äusserlich eine Menge von Opfern verordnen lassen, aber nicht um ihrer selbst, sondern um wichtiger künftig erst auszuführender göttlicher Absichten willen, welche in den Opfern nicht augenscheinlich in die Augen fielen, aber demjenigen, welcher sie künftig ausführen solte, gleichsam insgeheim von Gott entdecket wurden, folglich eine gantz menschliche und dichterische Vorstellung Gottes.

3) בשר kan gantz füglich v. 8. seine ordentliche Bedeutung behalten, nach welcher es blos eine Folge ausdrücket. So bald du mir

deine Absichten bey den Opfern insgeheim entdecket hattest, erbot ich mich willig, das auszuführen, was von mir vermittelst der Opfer kund gemacht wurde. Jene geheime Unterredung gehet hier fort, und auf die Offenbarung des göttlichen Willens an den Redenden erfolgete diese Antwort desselben. Ob aus einer solchen blos poetischen Schilderung ein wirklicher geheimer ewiger Bund zwischen dem Vater und Sohne geschlossen werden könne, beurtheilet ein jeder leicht von selbst. Siehe ich komme, das ist, hier bin ich, ich gehe hin, und begebe mich willig auf die Erde, das auszuführen, was du verlangest und beschlossen hast.

4) Die Rolle des Buchs oder das aufgerollete Buch kan kein anderes seyn, als das mosaische Gesetzbuch. Denn von einem göttlichen Buche, darin die Verordnungen Gottes von den Opfern verzeichnet gewesen, muss doch die Rede seyn, so offenbar jenes Gesetzbuch ist, da zu Davids Zeiten noch wenige andere göttliche Bücher vorhanden waren, wenigstens solche, darin Vorschriften von Opfern stunden, und dieses Buch wenigstens allemal der Hauptgrund der Opfer war. Der Redende versichert folglich, daß alles, was im göttlichen Gesetzbuch von Opfern geschrieben worden, auf ihn gehe. Auch dieser Satz ste-

het in gewisser Absicht parenthetisch. Denn im folgenden gehet die Rede in Einer Verbindung mit הנה אנכי fort. Hier bin ich, (weil du mich belehret hast, daß alle im Gesetzbuch verordnete Opfer auf mich ihre Beziehung haben,) und bin bereit, das dir gefällige Opfer dir darzubringen.

ς) עשות רצון bedeutet im algemeinen, ausrichten, was Gott will und fordert, und was ihm wohlgefält, so daß es von dem ganzen Dienste und Gehorsam gegen Gott verstanden werden kan, daher im Griechischen des N. T. das ἀρέσκειν und συαρεσεῖν eben die Bedeutung erhält. Es ist aber auch eine gewöhnliche Redensart bey den Opfern, ein Opfer לרצון bringen, und הרצות ist ein sehr bekantes Wort bey Opfern, welche nach der Vorschrift des Gesetzes dargebracht, und von Gott als ein wahrer Gottesdienst angenommen werden 3 B. Mos. 1, 3. 4. 7, 18. 19, 7. 22, 19:29. Davon bedeutet auch רצון selbst ein rechtmäßiges und nach göttlicher Vorschrift gültiges Opfer Mal. 2, 13. Auch עשה ist ein gewöhnliches Opferwort, wie עשו חבקר Rinder opfern 2 B. Mos. 29, 36. 38. 39. 41. 4 B. Mos. 15, 12. Ps. 66, 15. Daher saget der erste Satz v. 9. entweder: Willig erfülle ich deinen Willen, oder besonders: Mit Freuden bringe ich dir das dir wohlgefällige Op-

fer dar, dasjenige, worauf deine Absicht bey allen Opfern des A. T. gegangen. Das letzte ist hier zur Verbindung das schicklichste, obgleich das erste dennoch in der Sache eben das ausdrücken würde, als dieses letzte.

6) מעים sind überhaupt die innere verborgene Theile des Menschen, nicht blos die Eingeweide, daher hat es keinen Grund, in dem letzten Satze eine Vergleichung mit einer angenehmen Speise zu finden. Denn בתוך מעי ist gänzlich eben dasselbe, als בתוך לב, welches auch v. 11. bestättiget. Im Herzen haben, wird für Gedencken an eine Sache, sie nie aus den Augen lassen, gebrauchet, aber auch sich an derselben vergnügen, und beydes ist in Absicht göttlicher Gesetze und Vorschriften nichts anderes, als sie mit Freuden beobachten. Auch hier stimmet es gänzlich mit חפצתי לעשות im ersten Theile des Verses überein, und der letzte Satz ist folglich auf gleiche Art zu verstehen: Mit Vergnügen thue ich, was dein Gesetz enthält. Es beziehet sich auf die Opfergesetze, nach deren Vorschrift die Opfer dargebracht werden musten, welche ein רצון seyn solten, und dis Opfer Christi war in diesen Opfergesetzen verheissen und abgebildet. Er will also dasjenige mit Vergnügen volziehen, was im Gesetzbuch durch Abbildung seines Opfers verheissen und versichert war.

Chri-

Chriſtus redet hier folglich zwar als ein Erretteter aus den Leiden, machet aber den Menſchen bekant, was ſeine Leiden für eine Abſicht haben, und ſtellet dis als eine vor ſeiner Zukunft mit Gott gehaltene geheime Unterredung vor, in welcher ihm Gott ſeine Abſichten bey den Opfern entdecket, und daß er ihn zum eigentlichen Opfer verlange, und eben dieſes ſein Opfer durch alle verordnete Opfer den Menſchen verſichert habe, worauf er ſich zur Ausführung dieſer göttlichen Abſicht willig erkläret habe. Die ganze Art der Vorſtellung gehöret folglich zum poetiſchen, darin beſonders auch göttliche Rathſchlüſſe ſinlich als Ueberlegungen und Unterredungen nach menſchlicher Art pflegen geſchildert zu werden. Daher iſt dieſe Art der Vorſtellung, etwas theologiſches zu beweiſen, nicht brauchbar. Die Unterredung wird der Ertheilung der moſaiſchen Opfergeſetze nachgeſetzet, ſo ſich aber in ſolchen Vorſtellungen blos auf die Ordnung in der Erfüllung gründet, indem erſt eine Menge von Opfern verordnet worden, welche alle ihre Beziehung auf die Verrichtungen Chriſti hatten, worauf endlich Chriſtus kam, und durch ſeine Verrichtungen alle dieſe Opfer aufhob. Und da dieſes, was die Unterredung in ſich faſſet, blos in Gott geſchehen, ſo iſt es in ſeinen Vorſtellungen und Entſchlieſſungen befindlich, welche ewig ſind. Zu einer

menschlichen Unterredung aber gehöret ein gewisser Tag oder Zeit, folglich ist es in einer sinlichen Schilderung natürlich, das Ewige als an einem gewissen Tage geschehen vorzustellen. Es folget daher aus dieser Stelle:

1) Gott hatte beschlossen, Christum, welcher nach anderweitigen Schilderungen Davids der ewige Sohn Gottes ist, in die Welt zu senden zum Leiden und Tode, in welchem er die Strafen der Menschen erdulden solte, so eine Absicht der Versöhnopfer war, und um dieser von ihm erduldeten Strafen willen solten die Menschen von ihren verdienten Strafen befreyet werden, welches die Folge der Annehmung der Opfer war. Denn dieses lehreten die Opfer des A. T. und das, was sie lehreten, solte nach dem Rathschlus Gottes durch Christum ausgeführet werden.

2) Der Sohn Gottes hatte beschlossen, selbst derjenige zu seyn, welcher dis ausführen solte, und volkommen das in jenem Rathschlus enthaltene zu leisten, das ist, er hatte es mit Gott von Ewigkeit beschlossen. Da also der Rathschlus Gottes sein eigener Rathschlus ist, so ist an seiner Willigkeit hierzu nicht zu zweifeln, obgleich die Art der Vorstellung unstreitig die sonst hinlänglich erweisliche wirkliche Verschiedenheit in Gott selbst voraussetzet.

Die

Die Art, wie dis Kommen geschehen solle, wird nicht genauer bestimmet, sondern wird erst bey der wirklichen Ausführung dieser beschlossenen Verrichtung Christi zu untersuchen seyn, obgleich auch dem David schon deutlich genug entdecket war, daß eben dieser Sohn Gottes als ein Mensch aus seinen Nachkommen unter den Juden erscheinen werde.

3) Gott hatte beschlossen, die Welt durch eine Menge von anderen Opfern zu dieser grossen Verrichtung Christi, wodurch den Menschen Freiheit von allen Strafen verschaffet werden solte, vorzubereiten, welche folglich nichts anderes seyn solten, als Abbildungen und Erinnerungen, daß eine Versöhnung der Sünden beschlossen sey und bevorstehe. Er hatte in dieser Beziehung ein ganzes Gesetzbuch, so Opfergesetze als den wichtigsten Theil enthielt, und Opfer vorschrieb, die in allen übrigen Absichten unnütz gewesen seyn würden, wenn sie nicht hierauf gegangen wären, verfertigen lassen. Dieses gehöret bereits selbst zur Kundmachung dieses göttlichen Vorsatzes, und bestätiget es von neuem, daß die erste Verordnung der Opfer in der Welt von Gott herrühren müsse, worin die weite Ausbreitung derselben unter den Völkern ihren Grund hatte, und daß bey allem Misbrauch der Opfer Gott dennoch in der ganzen Welt die Absicht hier-

hierdurch befördert habe, die Erinnerung zu erhalten, daß eine Versöhnung der Sünden nothwendig und von Gott beschlossen seyn müsse. In dieser Absicht, weil Christus nach göttlichem Rathschlus durch seinen Tod dieses ausführen solte, behauptet Petrus, Christus sey τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ θεοῦ gekreutziget Ap. gesch. 2, 23. ob er gleich auch in diesem Rathschlus die Zulassung der sich in der Bosheit der Juden darbietenden Gelegenheit hierzu begreifet, und um deswillen καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ beyfüget.

§. 146.

Derselbe Rathschlus Gottes, welcher durch leiden Christi die Versöhnung der menschlichen Sünden bestimte, begrif auch die Folgen hiervon in sich, welche so wesentlich zu diesem beschlossenen Mittel gehöreten, als die Versöhnung selbst. Es wird aber dieses nach menschlicher Denkungsart wieder als ein besonderer Rathschlus Gottes beschrieben, welchen David Ps. 2, 7:9. schildert. Der Beweis, daß dieser Psalm von Christo handele, ist bereits geführet, und der ganze Plan des Psalms erläutert, wobey auch die Worte v. 7. ausführlich erkläret sind (§. 74). Es wird der Rathschlus Gottes, das Glück der Welt durch Christum zu befördern, vorgestellet, und v. 7. erkläret, worauf sich die end-

liche

liche wirkliche Bestellung desselben zum algemeinen Herrn der Welt in einem ganz besondern Verstande gründe. Daß hier nicht die algemeine Herrschaft Gottes, folglich auch des Sohnes Gottes, über die ganze Erde geschildert werden könne, lehret schon die Beschreibung einer künftigen feyerlichen Bestellung des Sohnes Gottes zum Könige aus dem Hause Davids, die eigentliche Natur dieser königlichen Würde und Herrschaft Christi ist erst bey der Ausführung dieses göttlich beschlossenen Werks genauer zu untersuchen. Christus wird in der wirklich angetretenen Herrschaft auf der Erde vorgestellet, welchem jetzt alle Völker derselben gehorchen solten, unter welchen aber viele sich heftig empören, die deshalb durch eine donnernde Stimme Gottes vom Himmel herab zum Gehorsam angewiesen werden. Dis veranlasset eine Aufmerksamkeit, worauf ihnen Christus den ewigen Rathschluß Gottes über diese Veranstaltung durch seinen genaueren Unterricht eröfnet. Ohne die freyere Uebersetzung des Psalms (§. 74) hier zu wiederholen, will ich nur etwas ausführlicher die hieher gehörige Worte v. 7:9. erläutern, da dort blos ein Theil des 7ten Verses besonders erläutert werden durfte.

1) Ich will euch von dem Schluß des Jehova Nachricht ertheilen. חק ist

überhaupt etwas bestimtes und festgesetztes, daher ein gefaßter Schlus, Vorsatz, eine Vorschrift und Gesetz, und der Inhalt der göttlichen Rede, welcher dieses חק enthält, mus erklären, was es hier sey. Es ist eine Rede an den Sohn Gottes, darin er ihm ein algemeines Reich zu ertheilen verspricht. Denn v. 7. 9. enthalten die Rede Gottes, und v. 10. redet Christus als der jetzt wirklich bestelte algemeine König fort, und warnet die Völker, sich gegen diesen Rathschlus Gottes nicht zu empören. Der Inhalt der göttlichen Rede beweiset, daß sie kein Gesetz oder Vorschrift Gottes enthalte, sondern einen festen Entschlus oder Vorsatz Gottes, folglich daß חק hier die Bedeutung eines festgesetzten Rathschlusses habe. Daß ספר mit אל construiret werden könne, wenn das Objekt oder der Inhalt der Rede ausgedrücket werden soll, hat keinen Zweifel, so wie דבר, אמר, הודיע auf diese Art construiret werden Jes. 38, 19. 19, 11. Jer. 40, 16. Ezech. 13, 16. 2 Kön. 19, 32. 2 Chron. 32, 19. wo אל so wol als על stehet. Auf gleiche Art stehet על mit ספר Joel. 1, 3. und daß mit allen diesen Verbis ל, על und אל auf gleiche Art construiret werden, und eines folglich so gut als das andere das Objekt der Rede oder Erzählung bezeichnen könne, bedarf wol für nicht gantz unwissende Leser keine Beweise. Im N. T. entstehet daher

her die Redensart λέγειν εἰς oder πόρς τινα, von jemand etwas reden oder erzählen. Ich berühre daher andere Muthmassungen von einer anderen Bedeutung von אל, und von einer anderen Lesart in אספרה nicht, welche ohne dis sehr schwache Gründe für sich, und sehr starke Gründe gegen sich haben, welche ein jeder leicht selbst samlet und beurtheilet. Der Majestät Gottes ist es gemäs, sich mit wenigen Worten zu erklären. Er hatte blos durch seine donnernde Stimme vom Himmel herab gerufen: Ihr solt wissen, daß dieser König von mir verordnet ist. Christus nimt daher als König das Wort auf, und erklaret es ausführlicher, was Gott nach seinem ewigen Rathschlus von den Völkern verlange, und fänget daher seine Rede damit an: Ich will euch jetzt genaueren Unterricht von dem Rathschlus Gottes, durch welchen er mich zum König verordnet hat, ertheilen. Er fähret fort: Mich redete er an einem feyerlichen Tage an. Die Vorstellung ist dieselbe, als in der vorigen Stelle, nämlich als eine feyerliche Anrede Gottes an den Sohn wird nach menschlicher Art der göttliche Rathschlus über die Verrichtungen Christi poetisch geschildert. Er wird daher wieder auf einen feyerlichen Tag gesetzet, da gleichsam die Ernennung des künftigen algemeinen Königs aufs herlichste erfolget, woraus das פתם v. 7. zu beurtheilen

len ist. Er redet den Sohn mit einem feyerlichen Eingang an: Du, mein Sohn, den ich zeuge, fordere von mir. Die erste Worte sind oben erkläret, und die Erklärung ist dort bereits bestättiget. (s. 74.)

2) Der göttliche Rathschlus selbst ist folglich V. 8. befindlich. Fordere von mir, drücket ein Recht aus, so ihm Gott auf die Zukunft ertheilet, indem erst der Rathschlus Gottes von dem, was er in der Zukunft, und zwar nach anderen Psalmen nach überstandenem Leiden und Tode erhalten solle, beschrieben wird. Die Rede ist also auf die Zeit des wircklichen Antritts seines Reiches gerichtet, wie die Vergleichung mit anderen Liedern Davids beweiset. Daher ist der Sinn: Als ein solcher, der meinen Willen gethan hat, solst du völlig berechtiget seyn, einen Anspruch an die ganze Erde und an eine besondere Art der Herrschaft über dieselbe zu machen. Man vergleiche hiermit Paulum Ap. gesch. 13, 32. u. f. Die Völker, so nach der folgenden Erklärung alle Völcker der Erde sind, will ich dir zum eigenthümlichen Besitz oder zu deinen Unterthanen ertheilen. Dis stehet der Anfangs gedachten Empörung der Völcker gegen seine jetzt angetretene Herrschaft entgegen, und Christus erkläret hierdurch diesen rebellirenden

den Völckern, Gott habe ihm das volkommenste Recht ertheilet, eine algemeine Herrschaft nicht nur über das israelitische Volk, sondern auch über alle Völker, so die Erde enthalte, zu führen. Denn die Scene des Ganzen, oder die Gelegenheit, bey welcher Christus diesen götlichen Entschlus erkläret, ist die Zeit des feyerlichen Antritts seines Reichs nach seiner Auferstehung. Man vergleiche hiermit Paulum am a. O. und Petrum mit den versamleten Christen Ap. gesch. 4, 25. u. f. Dir will ich die Enden der Erde, das ist, die ganze Erde von einem äussersten Ende derselben bis zum anderen Ps. 22, 28. 72, 8. zum Eigenthum geben. Als mein Sohn bist du im Stande, eine solche Herrschaft zu führen, und sie auf eine besondere Art zu fordern, berechtige ich dich hierdurch. נחלה und אחוה sind die gewöhnliche Wörter von dem israelitischen Volcke, als einem eigenthümlichen Volcke Gottes im A. T. und drücken folglich das von Gott freywillig angenommene besondere Verhältnis gegen dieses Volck aus, so von der algemeinen Herrschaft Gottes über die ganze Erde und Welt verschieden war. Daher komt der Rathschlus darauf an, Christus solle nicht ein einzelnes Volck, sondern alles, was die ganze Erde enthalte, in solcher besonderen Art beherschen, als bisher das is-

raelitische Volck unter der Herrschaft Gottes, als sein eigenthümliches Volck, auf der Erde gestanden habe. Durch die Verehrung des wahren Gottes allein war Israel das eigenthümliche Volck Gottes im A. T. und durch die Ausbreitung und Erhaltung der auf Christum gegründeten allein wahren Religion beherschet Christus in einem gantz besonderen Verstande die ganze Erde. Dis ist der aus dem A. und N. T. erweißliche Begrif des algemeinen Reichs Christi auf der Erde, welcher doch erst im folgenden Abschnitt genauer untersuchet werden kan.

3.) V. 9. ist תרעם entweder von רעה oder ירע, so eine verschiedene Punktation erfordert. Die erste Ableitung billigen die ältere Uebersetzer, und es ist ein sehr gewöhnliches Bild, daß Könige als Hirten ihres Volks vorgestellet werden, und daß Weiden für das Herschen und Regieren der Könige gesaget wird, und dis hat auch die ältere Uebersetzer veranlasset, an das Weiden zu gedenken, weil der Unterschied blos auf den Punkten beruhet. Indessen bleibt es gewis, daß, wenn man blos an den Begrif des Weidens gedenket, sich der eiserne Stab und das Zerschmeissen schlecht dazu schicke, und deshalb sind auch wol andere, besonders der chaldäische Paraphrast, davon abgegangen.

Hins

Hingegen ist im N. T. das ποιμαίνειν der griechischen Uebersetzung beybehalten Offenb. 2, 27. 19, 15. Indessen war Weiden und Regieren durch den gemeinen Gebrauch so volkommen gleichgültig geworden, daß mit dem Schwerdt weiden keinen härteren Gedanken veranlasset, als mit dem Schwerdte herschen, wie Mich. 5, 3. 5. geredet wird. Hier ist das Schwerdt nicht eigentlich das Instrument des Hirten, sondern des Regenten, so wie auch bey den Hebräern dem Schwerdte ein Abfressen und Abweiden beygeleget zu werden pfleget. Es liesse sich daher noch wol diese Verbindung der Ideen vertheidigen, zumal wenn man an einen Stab der Hirten zur Abwendung der wilden Thiere von der Heerde gedenken will. Weil aber der Unterschied blos auf Punkte aukomt, und das folgende ein gleichgültiger Satz ist, in welchem das Verbum diesem gleich seyn mus, so wird allerdings רעע zur Synonymie mit נהג schicklicher seyn, als רעה, und daher ist dennoch diese Ableitung vorzuziehen. daß der Sinn ist: Mit dem eisernen Stabe wirst du sie zerschmettern. Es ist eine Schilderung eines mächtigen Königs, welcher sonst einen güldenen Scepter zu führen pfleget, mit welchem den Unterthanen Schutz und Gerechtigkeit versichert wird Esth. 5, 4. der aber auch einen eisernen Stab oder ein

Schwerdt zum Strafen führet, wenn seine Herrschaft als schwer und furchtbar seinen Feinden beschrieben werden soll, welchen er folglich gegen die Rebellen und Verächter seiner furchtbaren Macht gebrauchet. Das Suffixum gehet auf die wütende Völker oder Rebellen V. 1. 3. welche er endlich durch furchtbare Strafen besiegen und unterwerfen solte. רעע ist gleichfals unter anderem vom Zerschmettern durch Hinwerfen und Anstossen bekant, und das Bild eines irdenen Gefässes, das man mit leichter Mühe in kleine Stücke zermalmet, ist ein bekantes Bild des gäntzlichen Verderbens ganzer Völker Jes. 30, 14. Jer. 19, 10. 11. Dis gehet folglich auf die, so sich seiner Herrschaft nicht unterwerfen wollen, über welche er die herliche Siege erhalten soll, daß er endlich nach seiner unsichtbaren Herrschaft auf göttlichem Throne sichtbar hervorgehend mit leichen der Feinde umgeben als Sieger auf ihre Köpfe treten wird Ps. 110, 5. und eben hierdurch soll das Zerschmettern erfolgen. Es ist folglich nicht das Verderben aller ungläubigen Völker während seiner unsichtbaren Regierung gemeinet, sondern die endliche Strafe der beharlichen Rebellen, oder derer, welche seiner einig wahren Religion nicht folgen wollen. Die weitere Erläuterung dieser gesamten uneigentlichen Redensarten, welche insgesamt auf der Vorstellung

der

der himlischen Verrichtungen Christi, als einer königlichen Herrschaft, beruhen, ist erst unten bey Erklärung der wirklichen Ausführung dieses götlichen Rathschlusses zu erwarten. Ihm ist also durch einen götlichen Rathschlus die algemeine Wirkung auf der Erde, die Menschen selig zu machen, und das Recht, alle Wiederspenstige nachdrücklich zu strafen, beygeleget. Jenes ist eigentlich der zu dem Mittel der Wiederherstellung des menschlichen verlorenen Glücks gehörige götliche Rathschlus. Daß hier ein götlicher Rathschlus beschrieben werde, lehret nicht nur die ausdrückliche Benennung, sondern auch die Sache selbst, da vor der Erfüllung diese Gott beygelegte Rede in nichts anderem bestehen kan, als in einem götlichen Rathschlus, und daß die Rede der Erfüllung vorgesetzet werde, ist unläugbar. Daher ist leicht zu sehen, ob das חיום, so dem Worte nach zum Bilde gehöret, in der Sache selbst etwas anderes, als was ewig ist, ausdrükken könne.

§. 147.

Gott hat also vermöge dieses Rathschlusses beschlossen, eben diesem Sohne Gottes eine besondere Art der Regierung, das ist, algemeine Wirkungen auf der Erde von ei-

ner gantz besonderen Absicht für die Menschen, welche die Menschen wircklich zu ihrer Glückseligkeit in den Stand zu setzen gereichen sollen, zu ertheilen. Obgleich in dieser Stelle blos gesaget wird, daß Gott ihn zum algemeinen Herrn aller Völcker zu machen beschlossen habe, so ist doch aus anderen Beschreibungen dieses algemeinen Königs gewis, daß seine Herrschaft auf das algemeine Glück des menschlichen Geschlechts ihre Absicht habe. Soviel ist gewis, daß, wenn wir auch von dem Begrif eines Königs hier noch nichts entscheiden, dieser Rathschlus Gottes auf das in der h. S. sehr bekante Reich Gottes und Christi, so man mit Christo erwartete, gehe, welches sich nach allen Schildesrungen desselben über alles auf der Erde erstrecken soll, und folglich eine algemeine Wirckung Christi ausdrücke, welche ihre Absicht auf das ganze menschliche Geschlecht hat, und den gehorsamen Verehrern seiner Vorschriften zum höchsten Glück gereichen, bey den Ungehorsamen und beharlich Widerspenstigen aber schreckliche Strafen, welche er als Richter verfügen soll, zur Folge haben werden. Die eigentliche Natur dieser Bestimmung Christi ist hierdurch noch nicht deutlich genug erkläret, und es beruhet das, daß seine Wirckungen unter der Idee einer königlichen Würde und Herrschaft beschrieben werden,

blos

blos auf bildlichen Vorstellungen, welche der dem David ertheilten Verheissung ihren Ursprung zu verdancken haben, und aus dieser die herschende Vorstellung des Meßias im A. T. geworden sind. Hier begnügen wir uns mit der algemeinen Idee algemeiner Wirckungen Christi, welche nicht an ein einzelnes Volck der Erde gebunden sind, wie die besondere Wirckungen an die Israeliten im A. T. sondern sich ohne Unterschied der Völcker über die ganze Erde verbreiten sollen, und durch die Absicht der Wiederherstellung des menschlichen Glücks erfordert werden. Die genauere Erklärung wird mit Recht dem folgenden Abschnitt, welcher die wirckliche Volziehung dieser göttlichen Rathschlüsse betreffen soll, erst vorbehalten, wo die mehrentheils bildliche Vorstellungen Christi und seiner Verrichtungen insgesamt auf gantz eigentliche Ideen gebracht werden, und folglich auch alle aus der königlichen Würde hergenommene Redensarten in volkommen deutliche Begriffe verwandelt werden müssen.

Aus der Vergleichung beyder jetzt erklärten Stellen und Rathschlüsse Gottes folget deutlich, daß Gott zur Wiederherstellung des verlorenen Glücks der Menschen den Sohn Gottes bestimmet, und diesem zweyerley wesentlich verschiedene Verrichtungen,

welche nicht auf einmal Statt haben können, zugetheilet habe. Denn die Verrichtungen der ersten Stelle bestanden aus lauter Leiden, die mit dem Tode selbst verbunden waren, diese nach der anderen Stelle folgen auf jene Leiden, und bestehen in lauter mächtigen und herlichen Wirckungen. Daher ist eine doppelte Bestimmung Christi um der Wiederherstellung des Glücks der Menschen willen beschlossen, jene, die lauter Leiden in sich fasset, zur Befreyung der Menschen von den göttlichen Strafen, diese, welche göttliche und herliche Wirckungen begreifet, zur Besserung der verdorbenen Menschen, und sie von neuem zu dem ihnen vom Anfang an bestimten höchsten Glücke in den Stand zu setzen. Die Art, wie beydes bey der Person des Sohnes Gottes Statt haben, und durch sie ausgeführet werden können und sollen, auf welche uns bereits eben diese Schilderung des A. T. führet, wenn eben dieser ewige Sohn Gottes bey Ausführung dieser Verrichtungen auch ein Sohn Davids seyn solte, kan uns erst bey Betrachtung der wircklichen Ausführung deutlich werden.

Alles, was nun sonst noch in der h. S. von göttlichen Rathschlüssen in Absicht Christi und seiner Verrichtungen behauptet wird, gehöret blos zu diesem aus den obigen Stellen

len erklärten Rathschlus Gottes. Er ist ein Hoherpriester geworden, welches sich unstreitig auf die durch ihn beschlossene Versöhnung beziehet, hat sich aber nicht selbst dazu gemacht, sondern Gott, welcher ihm das Reich nach überstandenem Tode beschlossen hat Ps. 2, 7 u. f. hat ihn auch zum Hohenpriester ernant, oder ihm die Versöhnung der Menschen, das ist, die Aufhebung der menschlichen Strafen, aufgetragen, und deshalb schon lange zuvor von ihm die feyerliche Erklärung gethan, daß er bey seiner königlichen Herrschaft auf göttlichem Throne ein ewiger Priester seyn solle. Siehe Hebr. 5, 4:6. Der festgesetzte Rathschlus Gottes ist volzogen, (ὡρισμένη βουλὴ καὶ πρόγνωσις) da die Juden Jesum in ihre Gewalt bekamen, und durch die Hände der Heiden kreuzigen liessen, Ap. gesch. 2, 23. nämlich eben jener Rathschlus von seinen grossen Leiden, die er zur Erlösung der Menschen von den Strafen erdulden solte. Herodes und Pontius Pilatus, Heiden und Israeliten, haben sich mit einander verbunden, das zu volziehen, was Jesu, dem Heilande der Welt, durch den Rathschlus Gottes bestimmet war (ὅσα ἡ χεὶρ καὶ ἡ βουλὴ θεοῦ προώρισε γενέσθαι). C. 4, 27. 28. Dis gehöret zu dem aus Ps. 40. erwiesenen Rathschlus Gottes. Jesus, als ein irdischer Mensch, aus der Familie

Davids geboren, ist zum Sohne Gottes bestimmet durch eben diesen göttlichen Rathschlus, das ist, dieser vorher niedrige Mensch, Jesus, war durch göttlichen Rathschlus dazu bestimmet, selbst in göttlicher Herlichkeit und Gewalt der Sohn Gottes zu seyn, (ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ) weil in ihm der göttliche Geist, der ewige Sohn Gottes, wohnete Röm. 1, 3. 4. Paulus saget hier eben das, als Hebr. 1, 1: 4. Weil Christus der ewige Sohn Gottes war, der Schöpfer und Erhalter der Welt, so hat er diesen für uns gestorbenen Christum (als Menschen) auch zu einer göttlichen Herlichkeit erhaben, und ihm auch die Würde des Sohnes Gottes (als Menschen) beygeleget. Dis gehöret zu dem aus Ps. 2. erwiesenen Rathschlus Gottes. Christus ist der von Gott durch seinen ewigen Rathschlus bestimte (ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ) Richter der Lebendigen und der Todten, der algemeine Herr aller Menschen vom Anfang bis zum Ende der Welt, so zu eben demselben Rathschlus gehöret. Gott wird daher einst die Welt richten ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισε, durch Jesum, welchen er durch seinen Rathschlus hierzu bestimmet hat, dazu Gott selbst auch schon durch eben diesen Rathschlus die Zeit festgesetzet hat Ap. gesch. 17, 31. Dieses gehöret zu eben der algemeinen Herrschaft, deren Bestimmung durch göttlichen

Rath-

Rathschlus Ps. 2. beschrieben war. Diese gesamte Bestimmung hat er auch nach dieser und allen anderen Stellen durch seine Auferstehung vom Tode wircklich angetreten, folglich ist dieser Rathschlus eine Folge des ersten. Der Sohn Gottes, so zugleich ein Mensch seyn solte, war bestimmet, durch Leiden und Tod eine Befreyung von den Strafen den Menschen zu verschaffen, und alsdenn auf der ganzen Erde zur wircklichen Besserung der verdorbenen Menschen zu wircken, und die Gehorsame wircklich selig zu machen, die Wiederspenstige aber nachdrücklich zu bestrafen. Eben dahin gehöret auch Joh. 5, 22. der Vater habe alles Gericht nebst der dazu nötigen Auferweckung der Todten dem Sohne übergeben, das ist, durch seinen Rathschlus festgesetzet, daß er endlich die verschiedene Schicksale der Menschen bestimmen solle, weil er zur Erlösung der Menschen von den Strafen Mensch geworden sey.

§. 148.

Gott hat in eben diesem ewigen Rathschlus die Ordnung für die Menschen festgesetzet, wie sie zu ihrem durch Christum wiederhergestelten Glücke wieder geführet, und dazu in den Stand gesetzet werden solten,

wel-

welches genau mit dem Rathschlus, durch welchen Christo algemeine Wirckungen auf der Erde zur wircklichen Zubereitung der verdorbenen Menschen zu der ihnen wiederhergestelten Glückseligkeit bestimmet sind, verbunden ist. Paulus leget auch dieses einem gäntzlich freyen Rathschlus Gottes bey 1 Cor. 1, 21.

„Gott hat nach seinem freyen Willen eine „den Weisen der Welt thöricht scheinende „Predigt dazu gebrauchet, diejenige, so „ihr glauben, durch dieselbe selig zu machen.

Gott machet nach dieser Stelle die Menschen selig durch eine Lehre, welche er weit und breit kund machen lässet, so nach Pauli eigener Erklärung die Lehre von Christo, dem Gekreuzigten, ist, oder die christliche Lehre, darin der Kreuzestod Christi für die Menschen das wichtigste und der Grund aller übrigen Lehren ist. Denn von der Lehre, welche er selbst zu Corinth geprediget, und durch welche die Corinthier gläubig worden waren, redet er, folglich von der gesamten christlichen Lehre. Wer durch sie selig werden will, mus ihr glauben, daher werden die Menschen in solche, welche gegen diese Lehre ungläubig sind, und eben deshalb die ἀπολλύμενοι sind, und in solche, die ihr glau-

glauben, und eben deshalb die σωζόμενοι sind, eingetheilet. Was dieser Glaube seinem ganzen Begrif nach in sich fasse, ist erst weiter unten ausführlicher biblisch zu erläutern. Die h. S. verbindet mit dem Ausdruck Glauben im Ganzen keinen anderen Begrif, als welchen man durchgehends auch im gemeinen Leben damit verbindet, daher heisset Glauben, etwas für eine gewisse Wahrheit erkennen, und als eine solche annehmen. Der christlichen Lehre glaubet man folglich, wenn man sie in allen ihren Theilen, sie betreffe Verheissungen oder Vorschriften, als eine unstreitig göttliche den Menschen zu ihrer Seligkeit kund gemachte Lehre mit völliger Gewisheit annimt, und folglich so wenig an denen durch dieselbe verheissenen Wohlthaten Gottes zweifelt, als die darin ertheilte göttliche Vorschriften verachtet. Ich unterscheide hier den rechtfertigenden Glauben von dem Glauben im algemeinen noch gar nicht, so meine Absicht noch nicht erfordert. Daher handelt man unvorsichtig, wenn man etwa hier einen unrichtigen Begrif des rechtfertigenden Glaubens zu finden vermeinet. Diese Lehre soll also mit der volkommensten Gewisheit und Aufrichtigkeit als göttlich angenommen und befolget werden, wenn wir selig werden wollen. Dis ist nach Pauli Erklärung ohne Unterschied für gewesene Juden

den so wol als Heiden die einige Ordnung, so Gott durch ewige Rathschlüsse festgesetzet hat. Paulus leget sie so gut als alle übrige Verfügungen Gottes zum Besten der Menschen einer εὐδοκίας oder einem gantz freyen Entschlusse Gottes bey.

Eben diese Bestimmung des Glaubens zur Einigen Ordnung der Seligkeit für alle leget Paulus einem solchen ewigen göttlichen Rathschlus Folgerungsweise bey Gal. 3, 8. Der Inhalt dieser Stelle ist:

„Gott sahe, da er es vom Abraham „schriftlich versichern lies, daß er um seines Glaubens willen den göttlichen Segen empfangen, voraus, daß er die Heiden auch um des Glaubens willen begnadigen werde. Daher ertheilete er lange „zuvor dem Abraham die Verheissung: „In dir sollen alle Völker der Erde gesegnet werden.„

προϊδοῦσα ἡ γραφὴ beziehet sich blos auf die schriftliche Kundmachung des göttlichen Willens, wie die Worte selbst lehren, und kan folglich nichts anders sagen, als: Gott, da er es niederschreiben lies, daß sein Segen dem Abraham allein um seines Glaubens willen ertheilet worden, gab auch diesem die Verheissung,

ſung, daß in ihm alle Völker geſegnet werden ſolten, lange vor der Erfüllung, weil er wuſte, daß auch dieſe allein durch den Glauben in Chriſto geſegnet werden ſolten. Dieſe Vorherſehung aber kan nichts anderes als ein vorher gefaßter göttlicher Vorſatz ſeyn, daß der Glaube allein der in Chriſto verheiſſenen Vortheile die Menſchen theilhaftig machen ſolle, auf welchen Vorſatz bereits alle lange zuvor in der Welt gemachte Einrichtungen Gottes abzieleten, und ſchon durch das Beyſpiel Abrahams, eines beſonders merkwürdigen Muſters des Glaubens, hatte Gott dieſen ſeinen Vorſatz lange vorher bekant gemacht. Die von Gott beſtimte Ordnung der Wiederherſtellung der Menſchen iſt folglich gleichfals ein Werk eines freyen göttlichen Rathſchluſſes, und gehet dahin, daß Gott den Menſchen eine Lehre ertheilen wolle, welche ſie im Glauben annehmen ſolten, und daß dis der Weg ihrer geſamten Wiederherſtellung und Theilnehmung an den Vortheilen durch Chriſtum werden ſolle, aus welchem folglich auch die innere Beſſerung der Menſchen entſtehen muſte. Ob Gott dis auch durch ein anderes Mittel und in einer anderen Ordnung habe thun können, lehret die heilige Schrift wieder nicht, daß es aber das beſte und der Weisheit Gottes oder der menſchlichen Natur und ihrer ganzen Beſtimmung gemäſ-

gemässeste gewesen, lehret die Weisheit Gottes und die Sache selbst. Denn am Genus der den Menschen zugedachten Glückseligkeit hinderte sie die verdiente Strafe und die gänzlich zerrüttete Gesinnung der Menschen. Beyde Hindernisse musten folglich gehoben werden, auf das erste war der niedrige, auf das letzte der herliche Zustand Christi eingerichtet. Die Besserung erfolget bey einem vernünftigen Wesen durch Einsichten, welche die Begierden und Neigungen regieren, und vermittelst dieser die Werke bilden. Daher ertheilete Gott eine Lehre, die erkant und geglaubet werden muste, zur Bildung gebührender Einsichten, und verordnete den Glauben an dieselbe, ohne welchen keine Bildung der Begierden und Neigungen, und vermittelst derselben der äusseren Werke der menschlichen Natur nach möglich ist. Daher ist diese Ordnung zwar unzertrenlich mit jenem Rathschlus der Wiederherstellung des menschlichen Glücks verbunden, aber da selbst jener auf einer völlig freyen Entschliessung Gottes beruhete, so ist auch dieses mit Recht einer göttlichen εὐδοκία beyzulegen. Daß es jetzt für alle, welche dieses Glaubens fähig sind, die Einige Ordnung der Seligkeit werden könne, erhellet genug daher, weil Gott diese und keine andere Ordnung für sie zur Seligkeit bestimmet hat.

§. 149.

Durch weise göttliche Rathschlüsse war auch die Art der Kundmachung dieses göttlichen Willens, welche nicht auf einmal, sondern erst nach und nach geschehen solte, festgesetzet, und die Zeit, da die volkommene Entwickelung und Offenbarung des ganzen Rathschlusses Gottes erfolgen solle, welche mit der Zeit der wirklichen Ausführung selbst gänzlich einerley ist. Es war also dem von Gott entworfenen Plan gemäs, nicht das ganze Werk so gleich und auf einmal auszuführen, sondern solches nach und nach zu veranstalten, und mehrere Einrichtungen der Erde vorhergehen zu lassen. Dieses hatte ohne Zweifel in der Natur des menschlichen Verderbens seinen Grund, da das menschliche Geschlecht im Ganzen nicht auf einmal gebessert werden konte, wenn Gott am Ende seine Absichten so volständig, als möglich, errichten wolte. Hieher gehöret folglich das πλήρωμα τοῦ χρόνου Gal. 4, 4. und der Ausdruck hat in der bekanten hebräischen Redensart, daß die Zeit oder die Jahre erfüllet werden, seinen Erklärungsgrund. Jetzt war also die Zeit völlig verlaufen, welche zur Vorbereitung des menschlichen Geschlechts bestimmet war, da Christus wirklich kam. Jene verlaufene Zeit war die προθεσμία τοῦ πατρὸς, so nach Pauli Vers

bindung die von Gott festgesetzte Zeit ist, wie lange die Israeliten unter dem mosaischen Gesetz stehen solten, welche er mit der Zeit, so ein Vater seinem Sohne bestimmet, wie lange er Aufseher haben solle, vergleicher. Er lehret folglich, so fern es hierher gehören kan, folgendes: Gott hatte der Welt eine gewisse Zeitperiode zur Vorbereitung, und eine andere zur wirklichen Ausführung dieses grossen Werks durch seinen ewigen Rathschlus bestimmet.

Gott hatte aber nicht nur bestimmet, wie lange die Zeit der Vorbereitung reichen, und wenn die Zeit der dervolständigen Ausführung eintreten solle, sondern es beruhete auch auf seinen freyen Rathschlüssen, wie er nach und nach dieses von ihm verordnete Mittel der Wiederherstellung des verdorbenen menschlichen Geschlechts demselben kund machen wolte. In dieser Absicht nahm er auf eine Zeit lang die Israeliten, als sein besonderes Volk, für allen Völkern der Erde zu seiner besonderen Regierung an, so nichts anderes heissen kan, als er erhielt durch ausserordentliche Veranstaltung die Kentnis und den Dienst des Einigen wahren Gottes, folglich die Einige wahre Religion, bey diesem einzelnen Volke, um sie nicht gäntzlich auf der Erde untergehen zu lassen, und um solche nach und nach von neuem unser

ter so vielen Völkern der Erde, als möglich seyn würde, zu verbreiten, und den Weg zur möglichst vollständigen Wiederherstellung des menschlichen Geschlechts zu bahnen. Diese Annehmung der Israeliten zum eigenthümlichen Volke Gottes leget die heilige Schrift in Absicht aller Umstände einem gantz freyen Rathschlus Gottes bey Röm. 9, 11: 16. Woraus natürlich folget, da Gott auch durch freye Rathschlüsse die Zeit dieser Veranstaltung auf der Erde bestimmet hat, daß auf eben solchen Rathschlüssen auch die hierzu dienende vom Anfang der Welt an vorhergegangene Veränderungen und Zubereitungen beruhen. Durch eben diesen freyen Rathschlus Gottes war eben diese Verfassung auf der Erde auch blos bis auf die Zeit, da Christus kommen würde, bestimmet. Bis dahin setzet Paulus die Dauer der mosaischen Verfassung Gal. 3, 19. so eben die προθεσμία τοῦ πατρὸς ist C. 4, 2. welche bis zum völligen Ablauf der festgesetzten Zeit dauren muste. Durch diesen Rathschlus hatte er die endliche Veränderung mit denen, welche er auf solche Art einer besonderen göttlichen Regierung und Bildung durch seinen Unterricht zum wahren Gottesdienst gewürdiget hatte, welche in der heiligen Schrift das Volk Gottes genant werden, bestimmet. Er wolte sie zuerst nach seinem freyen Rathschlus auf eine gantz neue Art durch Chri-

stum einrichten, welches Paulus auch einen προορισμὸν und πρόθεσιν Gottes nennet Eph. 1, 11.

„Wir sind unter das neue Volk Gottes aufgenommen, weil Gott uns zuerst nach „seinem Rathschlus, vermöge dessen er alles „so regieret und einrichtet, wie er es haben will, dazu bestimmet hatte, damit an „uns, welche wir schon lange zuvor mit „Verlangen der Zukunft Christi entgegen „gesehen hatten, die herliche Gnade Gottes „tes gerühmet werden möchte.„

Nach diesem freyen Rathschlus hatte er bestimmet, diese besondere Regierung nicht an dieses einzelne Volk zu binden, sondern ohne Unterschied der Völker auf alle zu erstrecken, und folglich Heiden aus allerley Völkern zu Gliedern eben dieses neuen Volkes Gottes aufzunehmen. Auch dieses beruhet auf einer εὐδοκίᾳ τοῦ θελήματος αὐτοῦ oder ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ Eph. 1, v. 9. Eben diesen grossen und gäntzlich freyen Rathschlus Gottes von der neuen auf der Erde durch Christum zu machenden Verfassung beschreibet Paulus ausführlich Röm. 9-11.

Hiermit war zugleich die freye Bestimmung Gottes verbunden, was und wie viel er

zu

zu allen Zeiten von diesen seinen Rathschlüssen bekant machen wolte, bis die endliche Offenbarung seines ganzen verborgenen Rathschlusses erfolgen könte. Diese letzte wiederfuhr nach Paulo den Aposteln und Propheten nach der wirklichen Zukunft Christi, und Paulus leget auch diese einer προθέσει τῶν αἰῶνων bey Ephes. 3, 10. 11. und behauptet, daß sie Gott zu einer vorzüglichen Ehre den damaligen Christen vor der Welt schon bestimmet habe 1 Cor. 2, 7. Damit hing der freye Vorsatz Gottes zusammen, daß dieser Rathschlus nicht früher in seinem ganzen Umfang offenbaret werden sollen, welches auch Paulus beständig in eben diesem freyen Rathschlus Gottes begreifet Röm. 16, 25-27. 1 Cor. 2, 7 Ephes. 3, 9-11. Aus allem schliessen wir folglich: Gott hatte beschlossen, die ganze von ihm zur völligen Wiederherstellung der Glückseligkeit der Menschen gemachte Veranstaltung erst nach und nach zu offenbaren, folglich durch eben diesen Rathschlus festgesetzet, was und wie viel er in jeder Zeitperiode davon kund werden lassen wolte, und die volständige Offenbarung dieser Sache, soweit sie die Menschen je erkennen sollen, erst auf die zur Ausführung gesetzte Zeit bestimmet. Es hat daher der Glaube selbst in den verschiedenen Zeitperioden der Welt seinen vrrschiedenen Umfang erhalten müssen. In eben diesem Rathschlus

ist auch die Kundmachung in verschiedenen Zeiten der Welt unter verschiedenen Völkern, unter diesem zu dieser, unter jenem zu einer anderen Zeit enthalten, indem manche Völker wenigstens in langen Zeitperioden nie eine eigentliche ausdrückliche Kundmachung dieses göttlichen Willens durch besondere Veranstaltung Gottes erhalten haben. Was aber in dieser besonderen Absicht von Gott eigentlich beschlossen sey, ist uns weiter nicht bekant, als so fern es uns die Geschichte, folglich die wirkliche Volziehung der göttlichen Rathschlüsse selbst lehret. Daher müssen wir, was hiervon gesaget werden kan, bis dahin ausgesetzet seyn lassen.

§. 150.

Es sind endlich noch die göttliche Rathschlüsse über die wirkliche Seligkeit einzelner Menschen übrig. Die meiste Stellen, welche man hier zu gebrauchen pfleget, gehen auf den eben erklärten Rathschlus von der Predigt der christl. Lehre unter allerley Völkern, und von der Samlung der ganzen christlichen Kirche aus denselben. Aus diesem Grunde gehöret Eph. 1, 3. w. f. und 2 Thess. 2, 13. nicht zur Prädestination. Blos die Wörter haben öfters Gelegenheit gegeben, bey den Schriftstellen an diesen Rathschlus oder an die sogenante Gnadenwahl zu gedenken, und überhaupt die ganze besondere Abhandlung von den göttlichen

Raths-

Rathschlüssen über die Seligkeit der Menschen ist blos durch die über die Gnadenwahl entstandene Irrungen und Streitigkeiten veranlasset. Es soll über die Erheblichkeit einer solchen besonderen Abhandlung für die Theologie am Ende geurtheilet werden. Man ziehet auch wol Matth. 20, 16. 22, 19. blos um des Wortes ἐκλεκτοὶ willen hierher, und erkläret alsdenn κλητοὶ und ἐκλεκτοὶ in dem theologischen Verstande von Menschen, die durch die christliche Lehre zur Seligkeit eingeladen sind, und von solchen, welche Gott zum ewigen Leben wirklich erwählet habe. Es beweiset aber der Schlus zweyer verschiedener Parabeln, welche verschiedene Lehren erheilen, mit dieser Sentenz: πολλοὶ ἐισι κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, daß es als ein bekanter sprüchwörtlicher Satz angewandt worden, welcher bey allerley Gelegenheiten gebrauchet werden können. In der ersten Parabel hatte Christus seinen künftigen Aposteln, welche nach den Vergeltungen ihrer um Christi willen zu übenden Verläugnung gefraget hatten, die sehr grosse Verschiedenheit der Vergeltungen, welche nicht nach der Zeit der Dienste oder anderen äusseren Umständen, sondern nach der verschiedenen bewiesenen Treue eingerichtet werden solte, vorgestellet. Er hatte vor der Parabel eine gleiche Sentenz gebrauchet: πολλοὶ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι, καὶ

πρῶτοι, und diese durch die Parabel erläutert, daher er sie am Ende wiederholet, und mit dieser Sententz verbindet. Es erhellet schon hieraus, daß πρῶτοι und ἐκλεκτοὶ eine gewisse Aehnlichkeit in den Begriffen haben müssen, und beyden folglich die ἔσχατοι entgegen gesetzet werden müssen. Viele von den Ersten der Zeit nach werden die letzte in der Vergeltung, und viele von den letzten der Zeit nach werden die Erste in der Vergeltung seyn. Die vorzüglichste in der Vergeltung sind unstreitig auch die auserlesenste und treueste in der Arbeit und den Diensten, darnach sich die götliche Vergeltungen richten. Es folget hieraus, daß ἐκλεκτοὶ hier die auserlesene, die vorzügliche, und recht ächte Arbeiter seyn, und so stimmet es auch mit dem hebräischen בחורים überein, so die auserlesenste unter einem Haufen, sonderlich bey den Soldaten, ausdrüket, und so hat es hier auch mit den πρώτοις eine Aehnlichkeit, obgleich jenes eigentlich den Grund des letzten enthält. Denn weil sie auserlesene Arbeiter sind, werden sie auch die Erste in der Vergeltung. Die κλητοὶ sind nach dem Gebrauch des hebräischen קראים die wircklich angenommene, daher jenes griechische Wort im N. T. von denen Menschen, so wircklich unter die Christen aufgenommen sind, gebrauchet wird. Der Arbei-

ter,

ter, welche Gott zur Gründung der christlichen Kirche annimt, sind folglich nach dem Ausspruch Christi viele, der wircklich treuen und recht auserlesenen Arbeiter aber sind nur wenige. In der anderen Parabel Matth. 22. hatte Christus die Samlung der christlichen Kirche aus allerley heidnischen Völckern, nachdem die Juden grossen Theils aus Liebe zu irdischen Vortheilen das Glück der Christen verachtet hatten, beschrieben, und zuletzt die Vermengung würdiger und unwürdiger Glieder in derselben erwähnet. Das Bild brachte es so mit sich, daß nur Ein unwürdiger bey dem Hochzeitmahle erwähnet worden, aber wie es in dieser Absicht mit der Kirche aussehen werde, drücket Christus durch eben dieselbe Sentenz aus: Der Haufe ist gros, aber der ächten Christen giebt es wenige. Denn bey der Anwendung müssen die κλητοὶ nothwendig die in die christliche Kirche aufgenommene Menschen seyn, wie es im Bilde alle, die wircklich beym Hochzeitmahl sich befanden, sind, und die ἐκλεκτοὶ die wircklich ächte Christen, welche die einem Christen würdige und anständige Gesinnung haben. Da ich also diese Stellen in dieser Lehre nicht für brauchbar halte, so habe nicht nötig, mich länger dabey aufzuhalten. Ueberhaupt mus man die Wörter ἐκλέγειν, ἐκλογὴ und ἐκλεκτοὶ im N. T. nicht für gleichgültig mit

dem halten, was man in der Theologie durch Erwählen, Gnadenwahl und Auserwählte ausdrücket. Es wird für Aussuchen, Vorziehen, besonderer Vortheile und Vorzüge würdigen, und daher auch für Lieben gebrauchet, wie das hebräische בחר. Daß es aber von dem Rathschlus Gottes über die wirckliche Seligkeit einzelner Menschen jemals im N. T. gebrauchet werde, lässet sich durch kein entscheidendes Beyspiel beweisen. Auch nicht, wo ὁρίζειν und προορίζειν, ὁρισμὸς und προορισμὸς, im N. T. vorkomt, ist deshalb an diese besondere Art von götlichen Rathschlüssen zu gedencken. Denn es giebt in dem götlichen Vorsatz über die Welt mehrere Rathschlüsse, welche wir in unseren Gedancken von einander trennen, davon dieser nur ein einzelner ist, obgleich die griechische Wörter auf alle übrige eben so gut angewandt werden können, als auf diesen. Besonders gehöret Röm. 9, 11. hieher gar nicht, wo von der Annehmung der Israeliten zu dem Volcke, bey welchem Gott im A. T. die Verehrung des Einigen Gottes erhielt, und vermittelst dessen er seine Absichten für die ganze Erde ausführen wolte, und von der Verstossung des ungläubigen Volcks und den Gerichten über dasselbe bey der Zerstörung Jerusalems allein die Rede ist. Es giebt also nur sehr wenige Stellen, welche eigentlich

lich unmittelbar diesen göttlichen Rathschlus betreffen, und am füglichsten kan man noch Röm. 8, 28:30. hierher ziehen, weil hier von der wircklichen Bestimmung einzelner Gläubigen zur Herlichkeit mit Christo, und von den Vorzügen, welche nicht der ganzen Kirche überhaupt, sondern einem jeden Christen einzeln ertheilet werden, die Rede ist. Paulus tröstet nämlich im Zusammenhang dieser Stelle die Christen gegen die in den ersten Zeiten drohende Trübsale, und zeiget, daß die Leiden, so sie in diesem Leben als Christen erdulden müsten, ihnen die himlische Vorzüge nicht zweifelhaft machen dürften. Er hatte dis aus der algemeinen Unvolkommenheit und Schwachheit aller irdischen Dinge, deren gemeinschaftliche Sehnsucht sich gleichsam mit ihrem Verlangen nach einer dauerhaften Herlichkeit und nach einem volkommeneren Zustande vereinige, und aus der Unterstützung durch den heiligen Geist in diesen Leiden gezeiget. Jetzt zeiget er noch, daß denen, welche von Gott zur Herlichkeit bestimmet seyn, selbst diese wiedrige Schicksale eher zum Mittel der Beförderung als zur Verhinderung gereichen müsten. Dieses lehret er V. 28:30. in folgenden Worten:

„Wir sind gewis versichert, daß denen Röm.
„gehorsamen Verehrern Gottes alles zu 8, 28.

„ihrem Vortheil behülflich seyn mus, weil
„er sie nach seinem Rathschlus wircklich
„unter die Zahl seiner Kinder aufgenom-
„men hat. Denn die, so er in seiner göt-
v. 29. „lichen Vorhersehung hierzu fähig erkante,
„hat er wircklich dazu bestimmet, seinem
„Sohne (in der Herlichkeit) ähnlich zu
„werden, so daß er der erstgeborne Sohn
„Gottes unter einer grossen Anzahl von
v. 30. „Brüdern seyn solte. Welche er aber
„hierzu durch seinen Rathschlus bestimmet
„hatte, diese hat er auch unter seine Kin-
„der aufgenommen, und welche er dazu
„aufgenommen hat, die hat er auch von
„den Strafen befreyet, und welche er hier-
„von befreyet hat, die versetzet er auch
„wircklich in die Herlichkeit. „

Ich bemerke zur kurzen Erläuterung dieser Stelle folgendes:

1.) Die ἀγαπῶντες τὸν θεὸν sind eigentlich Freunde Gottes, welche nicht nur seiner Liebe gewürdiget werden, sondern auch durch seine Wohlthaten bewogen ihn lieben. Die Benennung selbst ist aus einer hebräischen Art zu reden entstanden, da Gott lieben nichts anderes ist, als ihn als Gott verehren, und daher seinen Gesetzen willigen Gehorsam leisten. Denn Gott lieben von

ganzem Herzen u. s. w. stehet im mosaischen Gesetz dem Götzendienst oder aller Verehrung mehrerer Götter ausser dem Jehova entgegen, und alle Verehrer dieses allein wahren Gottes sind אהבי יהוה, womit das unzertrenlich jederzeit verbunden ist, daß man auch der göttlichen Wohlthaten und Segens gewürdiget wird. Hier ist es eine Benennung aller wahren und ächten Christen, wie im A. T. aller ächten Israeliten. Alles gehet hier auf alle Schicksale in der Welt, dazu auch die Trübsale und Leiden gehören, von welchen Paulus insbesondere redet, folglich mus nach Paulo alles, was den wahren Christen, welche die vorher beschriebene Gesinnung haben, auch selbst an Leiden und Trübsalen begegnet, zu ihrem Vortheil, das ist, in dieser Verbindung, zur Beförderung der ihnen bevorstehenden Herlichkeit, gereichen. Diese wahre Christen heissen wieder κλητοὶ, so hier auf gleiche Art zu erklären ist, als an anderen Stellen, von solchen, welche Gott zu seinem Volcke berufen und zu Gliedern desselben angenommen hat (s. 56.) So wie die Annehmung der Israeliten zum Volcke Gottes die Berufung ist, so ist es in Absicht der Christen ihre Aufnahme unter die Christen. Πρόθεσις ist wieder der freye und ewige Rathschlus Gottes, wie an anderen Stellen, folglich wird ein solcher Rathschlus

Got-

Gottes bey der Aufnahme unter die Christen vorausgesetzet, und dieser ist in der wirklichen Aufnahme volzogen worden. Denn so erkläret es Paulus gleich, daß aus der προγνώσει Gottes ein προορισμὸς, und aus diesem die wirckliche κλῆσις entstehet.

2.) Die Vorhersehung wird bey dem göttlichen Rathschlus vorausgesetzet, und beziehet sich auf eine gewisse besondere Art derselben, da sonst Gott alle Menschen kennet, und von Ewigkeit gekant hat. Er mus sie folglich als solche erkant haben, welche er einst annehmen werde, folglich ist es eine solche Vorhersehung, welche nicht erst auf dem Rathschlus Gottes selbst beruhet, sondern aus welcher der göttliche Vorsatz erst hergeleitet wird. Da nun ausdrücklich der Unterschied beständig auf den Glauben oder Unglauben gegen die Lehre Christi gesetzet wird, so kan kein Zweifel seyn, daß er sie als solche erkant, die an Christum glauben und seine Lehre annehmen würden, so demnach auf dem eigenen Verhalten der Menschen beruhen mus.

3.) Προορίζειν behält hier seine in allen übrigen Stellen erweißliche Bedeutung der Bestimmung zu einer gewissen Absicht durch einen ewigen Rathschlus, und gehet hier besons

sonders auf die Bestimmung zur Herlichkeit mit Christo, von welcher Paulus im ganzen Zusammenhang redet, wie er auch hier gleich durch den Beysatz lehret. Er hat also über diese den Rathschlus gefasset, daß er ihnen eine ähnliche Herlichkeit, als Christus selbst besitzet, ertheilen wolle. Der Sohn Gottes ist hier Christus, welcher auch selbst die Würde des Sohnes Gottes als Mensch empfangen hat, und so wird er hier deutlich nach dem folgenden betrachtet, und mit diesem Namen benant, in Beziehung auf das Verhältnis der zur Herlichkeit bestimten Christen, daß sie Kinder Gottes und Erben seiner Herlichkeit seyn sollen, darin sie Christo, als dem Sohne Gottes, ähnlich werden sollen. Seinem Bilde ähnlich, heisset, in gleichem Zustande mit ihm leben, und besonders hatte er vorher die Christen als Christo ähnlich in Absicht der Bestimmung zu der Herlichkeit, welche Christus erhalten hatte, vorgestellet V. 17. und sie in dieser Absicht Kinder Gottes genant, wie er der Sohn Gottes sey. Daher gehet es nicht auf eine innere Aehnlichkeit in der Gesinnung, oder auf die Bekehrung selbst, so daß hier die Bedingung bestimmet würde, daß Gott die, so er gleich gesonnen mit Christo erkant, zur Herlichkeit mit ihm bestimmet habe, sondern es wird die Herlichkeit selbst dadurch beschrieben,

ben, wozu er sie bestimmet habe, nämlich eine solche, welche der Herlichkeit Christi selbst ähnlich seyn solte. Daher hatte er auch vorher die Leiden der Christen als ähnlich mit den Leiden Christi beschrieben, um zu zeigen, daß, wie ihm seine Leiden nicht an der Herlichkeit geschadet, sondern der Weg zu derselben gewesen, auch den Christen diese eher zur Beförderung als zum Schaden gereichen müsten, welches er auch hier wieder vermöge der Verbindung mit V. 28. im Sinne gehabt. Eben diese Christen werden auch seine Brüder genant in Beziehung auf eben die Benennung, daß er der Sohn Gottes ist, welches auch der Grund seiner Erhöhung in Absicht der Menschheit ist, als von deren Versetzung in die Herlichkeit eigentlich geredet wird. Es wird daher die Vorzüglichkeit Christi, als des Sohnes Gottes, durch diese Vergleichung mit den Christen nicht geläugnet, sondern ausdrücklich behauptet. Die Christen sind also seine Brüder, so fern sie ihm in der Herlichkeit, so er als Mensch erhalten, ähnlich gemacht sind, und in eben der Absicht waren sie auch Kinder Gottes genant, wie er der Sohn Gottes sey. Unter ihnen wird aber Christus auch der Erstgeborne genant oder der erste unter den Söhnen Gottes, so in Beziehung auf die Rechte der Erstgebornen unter den Israeliten geschiehet, da nicht allein

allein dem Erstgebornen ein doppelter Theil der Erbschaft zufiel, sondern er auch nach dem Vater der Herr in der Familie war 5 B. Mos. 21, 16. 17. 1 Chron. 5, 1. 2. Eine Folge der Versetzung Christi in die Herlichkeit nach überstandenem Leiden ist es, daß viele andere Menschen zu eben dieser Herlichkeit gelangen können, deren Haupt und Vorgänger, und Urheber ihrer Herlichkeit er ist Hebr. 2, 10. dabey er aber zugleich als der höchste Sohn Gottes auch in Absicht der Menschheit einen hohen Vorzug für diesen, als der Erstgeborne unter den Kindern Gottes behält. Das Ganze ist folglich blos eine Beschreibung des herlichen Zustandes, zu welchem die Christen um Christi willen durch einen ewigen Rathschlus Gottes bestimmet seyn.

4) Welche er nun zu dieser Herlichkeit vorher bestimmet hat, diese hat er auch berufen, das ist, durch die ihnen verkündigte christliche Lehre, welche sie im Glauben angenommen haben, zu seinem Volcke oder unter die Zahl der Christen aufnehmen lassen. Eben diese hat er aber auch gerechtfertiget. Von dem biblischen Begrif des δικαιοῦν wird weiter unten volständig gehandelt werden. Er hat sie von den verdienten göttlichen Strafen befreyet, und ihnen den gesamten verheissenen göttlichen Segen ertheilet. Denn nach

dem Sprachgebrauch stehet das Verdammen dem Rechtfertigen entgegen, bey Gott aber giebt es kein Mittel zwischen Strafen und Segnen. Wen Gott also von den Strafen befreyet, dem ertheilet er auch alle den Christen verheissene Vorrechte und Vortheile statt der ehemals verdienten Strafen.

5.) Welche er gerechtfertiget, die versetzet er auch wircklich in die Herlichkeit. Denn δοξάζειν wird auch in diesem Begrif bey Christo selbst zuweilen gebrauchet, wie V. 17. es von ihm und den Gläubigen gemeinschaftlich behauptet war. Der Aoristus drücket nicht nothwendig die vergangene Zeit aus, sondern wird hier richtig erkläret: Er versetzet sie endlich auch wircklich in die Herlichkeit, oder ertheilet ihnen das volkommene Glück, so sie als Christen zu erwarten haben, folglich wenn δικαιοῦν auf die Ertheilung des Segens und der gesamten Erwartung desselben in diesem Leben gehet, so gehet δοξάζειν auf die wirckliche Ertheilung des ewigen Segens, welcher die Herlichkeit Christi selbst ist.

§. 151.

Die Lehrsätze dieser Stelle sind überhaupt folgende:

1.) In

1.) In der Vorhersehung Gottes von dem Glauben der Menschen ist der Grund ihrer wircklichen Bestimmung zur Seligkeit enthalten. Daher ist nicht der Glaube der Menschen eine Wirckung des von Gott gefaßten Rathschlusses, sondern dieser ist um des vorher gesehenen Glaubens willen gefasset, welcher also bey den Menschen vorhanden seyn, oder aus ihrer Schuld fehlen kan. Dis mus folglich auch der einige Grund seyn, warum nicht alle zur Seligkeit haben bestimmet werden können, wie auch die ausdrückliche Versicherungen lehren, daß die, so nicht glauben, deshalb verdammet werden sollen. Indessen beweiset dieses blos etwas von denen, welchen der Glaube an die wircklich vernommene christliche Lehre möglich ist, von den übrigen belehret uns die h. S. so deutlich nicht. Was sich aus ihr davon schliessen lässet, soll bey einem der folgenden Abschnitte berühret werden.

2.) Der Rathschlus, diese wircklich selig zu machen, hat blos darin seinen Grund, weil Christus wircklich, von den Leiden befreyet, die Herlichkeit als Mensch erhalten hat, in welcher sie ihm allein ähnlich gemacht werden, oder welche sie allein um seinet willen erhalten. Daher ist es volkommen richtig, daß Christus und seine Verrichtungen

allein der Grund dieses göttlichen Rathschlusses seyn. Dis beweiset auch nebst dem vorigen Satze die ganze Verbindung der göttlichen Rathschlüsse. Denn es war Ein und eben derselbe Rathschlus: Christus soll die Menschen versöhnen, und alsdenn durch algemeine Wirkungen und Ausbreitung seiner Lehre und Religion auf der Erde so viele einzelne Menschen, als an diese glauben werden, zur wirklichen Glückseligkeit wieder herstellen. Der göttlichen Absicht nach war in diesem Rathschlus alles an Menschen auf der Erde begriffen, der Glaube aber nothwendig gemacht, und zu dem Ende die Ertheilung dieser Lehre nicht an ein einzelnes Volk, sondern an allerley Völker ohne Unterschied der Abstammung und Weltgegenden beschlossen.

3) Der göttliche Rathschlus wird gewis völzogen, weil er auf der untrüglichsten Vorhersehung beruhet. Daher werden alle Erwählte auch wirklich unter die Kinder Gottes aufgenommen, erhalten die Rechte und Vortheile derselben in diesem Leben, und endlich wirklich die Herlichkeit. Er ist daher gantz untrüglich und unveränderlich, wie ohne dis bereits aus der Beschaffenheit aller göttlichen Rathschlüsse erhellet.

4) Daß

4) Daß nicht alle erwählet seyn können, erhellet von selbst, und dahin gehet auch die ganze Beschreibung Pauli, indem er nur von einigen redet, welche dieses Glück erhalten, und zugleich beweiset es die nach der heiligen Schrift ganz unläugbare Wahrheit, daß nicht alle wirklich selig werden. Auch dieser göttliche Rathschlus ist ein vollkommen freyer Rathschlus, wie alle übrige, welches auf der unzertrenten Verbindung aller göttlicher Rathschlüsse, welche zusammen nur Einen Rathschlus ausmachen, beruhet. Es war eine völlig freye Veranstaltung Gottes, daß er den Menschen durch Christum die Seligkeit verschaffen wolte, und daß er den Glauben an eine auf ihn gegründete Lehre zur Einigen Ordnung der Seligkeit bestimte. Es konten also alle auf der Vorhersehung dieses Glaubens beruhende einzelne Rathschlüsse nicht nothwendiger seyn, als jener algemeine Rathschlus. Daher kan der Glaube auch nie ein Verdienst der Menschen in Absicht der Seligkeit werden, sondern die gesamte Bestimmung auch eines jeden einzelnen Menschen zur Seligkeit bleibet eine gänzlich freye und unverdiente göttliche Gnade. Nie müssen wir uns einen Rathschlus Gottes über Petri, Pauli, Luthers und anderer einzelner Menschen Seligkeit allein gedenken. Dieser ist derselbe, welchen wir sonst im algemeinen ausdrücken, Gott habe beschlossen, die Menschen durch den Glauben

an Christum würklich selig zu machen, welcher bey Gott nicht in einem Vernunftschlusse mit Atqui und Ergo bestehet, sondern gleich in der allerindividuellesten Vorstellung Petrum, Paulum und jeden einzelnen Menschen begreifet. Eines besonderen göttlichen Rathschlusses über die Verdamnis einzelner Ungläubiger gedenket die heilige Schrift nicht, wol aber ihrer wirklichen Verdamnis. Es hat aber hier gleiche Bewandnis als mit allen göttlichen Strafen und übrigen Wirkungen, welche freylich nach göttlichen Rathschlüssen erfolgen. Der Rathschlus, daß der Glaube an Christum die Einige Ordnung seyn solle, den Strafen zu entgehen, ist algemein, welcher zugleich den Vorsatz in sich fasset: Wer nicht glaubet, der soll verdamt werden Marc. 16, 16. Gott aber siehet den Unglauben so untrüglich vorher, als den Glauben, daher ist diese Vorhersehung in Verbindung mit jenem algemeinen Rathschlus bey Gott zugleich ein Rathschlus über die Zulassung des Verderbens eines jeden einzelnen Sünders. Denn die Sätze, welche wir algemein gedenken, sind in Gott keine algemeine Sätze, weil er alles durch alle Individua zugleich erkennet, sondern die allerdeutlichste Vorstellung aller Individuorum, die unter dem Genere begriffen sind, in allen ihren individuellen Umständen. Derselbe Rathschlus folglich, welcher

alle

alle einzelne Gläubige zur Seligkeit bestimmet, fasset auch die Zulassung des Verderbens bey jedem einzelnen beharlichen Ungläubigen in sich. Indessen erhellet zugleich aus der gesamten Verbindung aller göttlichen Rathschlüsse, daß es keine absolute Rathschlüsse seyn, und vermöge des Gebrauchs von προορίζειν und προορισμὸς in der heiligen Schrift der Rathschlus über die Zulassung des Verderbens einzelner Menschen nicht füglich also genant werden könne. Ueberhaupt giebt es Rathschlüsse über die blosse Zulassung gewisser Veränderungen, welche mit der Hauptabsicht Gottes bey dem menschlichen Geschlecht nicht übereinstimmen, in Gott, welche nie προορισμὸς genant werden, und Rathschlüsse über das, was Gott wirklich um seiner Hauptabsicht willen wirken und veranstalten will, so eigentlich das προωρισμένον ist.

Uebrigens erhellet aus diesem Abschnitt bereits zur Genüge, daß und warum ich alle zur Wiederherstellung der Seligkeit der Menschen gehörige und in der heiligen Schrift erwähnte göttliche Rathschlüsse zusammen genommen, und nicht von dem einzelnen Rathschlus über Seligkeit oder Verdamnis einzelner Menschen oder von der Prädestination allein gehandelt habe. Dieser letzte lässet sich nie volständig und richtig genug, ohne in dieser

ser Verbindung, gedenken. In der Natur der Sache ist ein Rathschlus von dem andern unzertrennlich, und die heilige Schrift stellet auch das Ganze selbst nur als Einen unzertrenten Rathschlus vor. Christus soll die Menschen von ihren Strafen befreyen, und durch seine Lehre und Religion sie zur Seligkeit führen. Wer diese im Glauben annimt, wird wirklich selig, und den letzten Satz denket Gott nicht im algemeinen, wie wir, sondern gleich mit der untrüglichsten Vorstellung eines jeden einzelnen Menschen. Was bey uns heisset: Wer glaubet, wird selig, ist in seiner höchsten Vorstellung: Petrus, Paulus u. s. w. werden gewis durch den Glauben selig, womit das Gegentheil verbunden ist: Dieser, und dieser einzelne Mensch kehret sich an diese Lehre nicht, und wird durch Christum nicht von den Strafen befreyet, und selig gemacht. Ich habe aber bey dem ganzen Abschnitt hauptsächlich zur Absicht gehabt, die Stellen der heiligen Schrift welche von göttlichen Rathschlüssen über das zur Seligkeit von Gott veranstaltete handeln, genauer zu erläutern, und zum Besten solcher, welche sie öfters an unrechten Stellen gebrauchet finden, in ihre eigentliche Stellen zu bringen, folglich die biblische Vorstellungen hiervon volständig aufzuklären. Sonst halte ich dafür, daß eine besondere Abhandlung von der Prädestination

in

in einem dogmatiſchen Lehrbuche von gar keiner Nothwendigkeit ſey. Sie ſcheinet der hierüber entſtandenen Streitigkeiten wegen von groſſer Erheblichkeit zu ſeyn, das iſt, blos um polemiſcher Abſichten willen, ſie darf aber um dieſer willen unſere Dogmatick nicht nothwendig vergröſſern. Die entgegen ſtehende Lehren, welche durch dieſe Abhandlung beſtritten werden, können deshalb doch irrige Vorſtellungen bleiben. Was Gott beſchloſſen hat, wird wirklich volzogen, und was in der Welt wirklich erfolget, hat Gott zuzulaſſen oder zu veranſtalten beſchloſſen. Wenn man alſo die wirkliche Verfaſſung in der Welt, welche Gott zur Seligkeit der Menſchen gemacht hat, erkläret, ſo hat man auch die götliche Rathſchlüſſe hierüber erkläret. Was iſt es nötig, die Sache zuerſt als beſchloſſen, und nachmals als wirklich ausgeführet zu betrachten? Die Sätze: Chriſtus hat alle Menſchen wirklich erlöſet, wer an ihn glaubet, ſoll ſelig werden, wer nicht glaubet, wird verdammet, wer die Lehre Chriſti zu wiſſen Gelegenheit hat, ſoll der götlichen Abſicht nach ihr glauben, und es iſt einem jeden möglich, ihr zu glauben, Gott will keinem Menſchen die Kentnis dieſer Lehre verſaget wiſſen, wenn er gleich ſeine Urſachen hat, warum er nicht für ein jedes Volk der Erde in jeder Zeitperiode der Welt beſondere Anſtalten vorkehret, ihr die Kentnis dieſer Lehre zu verſchaffen, wer folg-

lich die Lehre hat, und ihr nicht glaubet, ist selbst Ursach, warum er nicht selig werden kan, alle Gläubige werden wirklich selig, die beharlich Ungläubige nicht und dergleichen sind lauter Sätze, welche in anderen Lehren erwiesen werden müßen, und wenn es mit diesen seine Richtigkeit hat, so fallen die entgegen stehende Vorstellungen, um derenwillen man einen besonderen polemischen Artikul von der **Prädestination** in die Glaubenslehre gebracht hat, von selbst hinweg. Der Grund dieses Rathschlusses kan kein anderer seyn, als der Grund der Rechtfertigung. Denn hier wird uns mit der Freiheit von den Strafen die Hofnung des ewigen Lebens ertheilet, und die Versicherung des ewigen Lebens wird aus eben dem Grunde ertheilet, aus welchem das ewige Leben selbst ertheilet wird, und aus welchem es folglich auch allen Gläubigen beschlossen ist. Kurtz, es ist kein Grund vorhanden, von dem Rathschluß Gottes über die Seligkeit einzelner Menschen, von ihrer Rechtfertigung und von der wirklichen Ertheilung des ewigen Lebens besonders zu handeln. Wen Gott wirklich von den Strafen befreyet und selig machet, den hat er auch davon zu befreyen und selig zu machen beschlossen, und zwar aus eben demselben Grunde, aus welchem er ihn wirklich losspricht und selig machet. Es ist ein Fehler in der Lehrart

art, wenn ein jeder aufkommender Irthum einen neuen Artikul oder neue Abhandlungen veranlasset, wodurch die ausnehmende Verwickelung des polemischen mit dem dogmatischen in unserer Glaubenslehre veranlasset ist. Man darf daher diesen besonderen Artickul in der Glaubenslehre der Christen nicht für wesentlich nothwendig und zur volständigen Einsicht derselben für unentbehrlich halten, wenn gleich die Irthümer, durch welche diese besondere Abhandlung veranlasset ist, dadurch nicht gebilliget oder für unerheblich erkläret werden, da das, was ihnen entgegen stehet, schon hinlänglich in anderen Lehren ausgeführet und erwiesen wird. Die Ordnung führet mich jetzt auf die wirkliche Ausführung des grossen Werks Gottes zur Wiederherstellung der Seligkeit der Menschen durch Christum, ihren Erlöser, folglich auf die wichtige Lehre von Christo, seinen Verrichtungen und Verhältnissen gegen die Menschen. Ich würde aber diesen Band der biblischen Theologie viel zu stark gegen die übrige machen, oder dieser höchst wichtigen Lehre die Volständigkeit nicht ertheilen, welche sie nach dem ganzen Inhalt der heiligen Schrift haben kan und mus, wenn ich nicht dieselbe bis zum Anfang des folgenden Bandes versparen wolte. Ich breche daher diesen Theil hier ab, und beschliesse mit der Lobeserhebung Gottes

Gottes, welcher uns durch Christum selig machet:

„O eine ganz unbegreifliche Grösse der „Weisheit und des Verstandes Gottes! „Seine Rathschlüsse, wie unergründlich sind sie für uns, sein entworfener „Plan über die Seligkeit der Menschen, „wie unbegreiflich ist er für Menschen? „Wer hat um diese seine Einrichtungen gewußt, da er sie bereits entwarf? wer hat „ihm dabey mit Rath an die Hand gehen „hen können? Wer hatte sich um ihn zuvor verdient gemacht, daß zur Vergeltung seiner Verdienste so grosse Rathschlüsse gefasset werden musten? Auf ihm beruhet alles allein, er führet alles allein aus, „er thut alles blos nach seiner volkommensten Freiheit. Dieser weise Gott soll von „uns in Ewigkeit verehret werden. „Amen.„

Verzeichnis

der

Ordnung der Materien.

Ersten Theils

Anderer Abschnitt,

von

der Schöpfung.

Die eigentliche Absicht und Theile der mosaischen Schöpfungs-Geschichte §. 82.
Erklärung der algemeinen mosaischen Beschreibung der Schöpfung 1 B. Mos. 1, 1. 2. §. 83.
Theologische Wahrheiten aus derselben. §. 84.
Mosaische Beschreibung des ersten Tagewerkes. §. 85.
Des zweiten Tagewerkes. §. 86.
Des dritten Tagewerkes. §. 87.
Des vierten Tagewerkes. §. 88.
Des fünften Tagewerkes. §. 89.
Des sechsten Tagewerkes. §. 90.
Theologische Wahrheiten aus der mosaischen Beschreibung der Tagewerke §. 91.
Mosaische Beschreibung der Ruhe Gottes am siebenten Tage §. 92.

Verzeichnis

Besondere Beschreibung Mosis von der Schöpfung des Mannes 1 B. Mos. 2, 7. 9. Vom Paradiese und dessen merkwürdigsten Bäumen §. 94.
Besonders des Baumes des Erkentnisses Gutes und Böses, und des Verbotes, von demselben zu essen. §. 95.
Genauere Untersuchung der Absicht dieses Verbots, besonders ob die Einrichtung im Paradiese nach biblischem Gebrauch des Wortes Bund ein göttlicher Bund genant werden könne uud wirklich genant werde §. 96.
Was jenes Verbot für ein besonderes Verhältniß gegen diesen göttlichen Bund gehabt habe §. 97.
Erklärung der göttlichen Drohung bey diesem Verbot, und überhaupt der Drohung des Todes bey göttlichen Strafen §. 98.
Mosaische Beschreibung der Schöpfung der Frau Cap. 2, 18 : 25. §. 99.
Theologische Wahrheiten aus diesen Zusätzen zur mosaischen Schöpfungs-Geschichte §. 100.

Dritter Abschnitt.

von dem Zustande der Menschen vor dem Falle.

Ordnung und Art der Abhandlung dieser Lehre §. 101.
Biblische Stellen, in welchen das göttliche Ebenbild bey den Menschen erwähnet wird. §. 102.
Besondere Erklärung der Stellen Pauli von denselben Eph. 4, 24. Colos. 3, 10. §. 103.

Theo-

der Ordnung der Materien.

Theologische Wahrheiten vom göttlichen Ebenbilde aus diesen Stellen, und genauere biblische Erläuterung desselben. §. 104.
Ob Unsterblichkeit des Leibes, und Herrschaft über die Geschöpfe mit in dem biblischen Begrif des göttlichen Ebenbildes enthalten sey. §. 105.

Vierter Abschnitt
von den Engeln.

Verschiedene Arten, wie die Engel im A. T. erwähnet werden, und algemeiner Begrif derselben im A. T. §. 106.
Biblische Beweise für die Wirklichkeit der Engel, als besonderer Geister, besonders aus Hebr. 1. §. 107.
Biblische Beweise für die Wirklichkeit böse gewordener Engel, besonders aus 2 Petr. 2,4. §. 108.
Erklärung der Strafen der lezteren aus eben dieser Stelle, und Schlüsse auf ihren Fall aus derselben. §. 109.
Samlung der übrigen biblischen Vorstellungen und Redensarten, von den guten Engeln sowohl als den Teufeln, und deren Erläuterung §. 110.
Untersuchung des biblischen Grundes der übrigen theologischen Lehrsätze von den Engeln und Teufeln: §. 111.

Verzeichnis

Fünfter Abschnitt

von der Vorsehung.

Erklärung einiger biblischen Haupt-Stellen in dieser Lehre, besonders der Stelle Ap. Gsch. 17, 24-28. und darin enthaltene Theologische Wahrheiten. §. 112

Erklärung der Stelle Matth. 6, 25-32 und die darin enthaltene Wahrheiten. §. 113.

Erklärung der Stelle Matth. 10, 29-31. §. 114.

Freie Uebersetzung des 104ten Ps. und Erläuterung dessen, was darin zur Vorsehung gehöret §. 115.

Erläuterung des übrigen biblischen Grundes der zu dieser Lehre gehörigen theologischen Sätze. §. 116

Anderer Theil

von dem Sündenfall und denen dadurch veranlasseten göttlichen Anstalten.

Eintheilung der Abschnitte dieses Theils §. 117.

Erster

der Ordnung der Materien.

Erster Abschnitt

von dem Sündenfall der Menschen.

Beweiß, daß die mosaische Erzählung davon eine wirkliche Geschichte sey §. 118.
Erklärung der mosaischen Erzählung selbst 1 B. Mos. 3, 1-7. und besonders der Beschaffenheit der darin erwähnten Schlange. §. 119
Erläuterung der übrigen Umstände dieser Erzählung. §. 120.
Vorstellung der algemeinen Natur des Falles aus dieser Erzählung. §. 121.
Erklärung der mosaischen Erzählung von den angekündigten Strafen, und besonders von der Erscheinung Gottes zu dieser Absicht. §. 122.
Erklärung der Rede Gottes an die Schlange, den gebrauchten Worten und Ausdrücken nach §. 123.
Untersuchung der Gründe für die Weissagung von Christo in dieser Rede §. 124.
Untersuchung der anderweitigen Spuren einer unmittelbahr nach dem Fall erfolgten Versicherung der Vergebung der Sünden für die Menschen. §. 125.
Erklärung der der Eva und dem Adam angekündigten göttlichen Strafen. §. 126.
Vorstellung der wahren Beschaffenheit des Falls aus dieser Erzählung. §. 127.
Erläuterung des Begrifs der Zurechnung des Falls an alle Menschen, und der Stelle Röm. 5, 12-21. §. 128.

Verzeichnis

Ausführlichere Erläuterung des Inhalts dieser Stelle. §. 129. 131.
Erläuterung der Folgen die aus dieser Stelle in Absicht der Zurechnung des Falls an alle Menschen entstehen. §. 132.

Anderer Abschnitt
von dem sündlichen Verderben aller Menschen.

Spuren der algemeinen Zerrüttung des menschlichen Geschlechts durch den Fall in der ersten Geschichte der Welt, und Erläuterung einiger Haupt-Stellen von diesem Verderben aus 1 B. Mos. 8, 21. vergl. Cap. 6, 5. Ps. 51, 7. Joh. 3, 6. §. 133.
Erläuterung der Natur der menschlichen Zerrüttung, und besonders der biblischen Ausdrücke σαρξ und σαρκικος nebst freier Uebersetzung der Stelle Röm. 7, 7-25. §. 134.
Ausführliche Erklärung dieser Stelle nach allen ihren Theilen. §. 135. 136.
Theologische Wahrheiten von der Natur des algemeinen sündlichen Verderbens aus dieser Stelle §. 137
Biblische Erläuterung des natürlichen Unvermögens der Menschen zur rechten Einsicht der Wahrheit, zur eigenen Besserung und zu guten Werken §. 138.
Biblischer Begrif und algemeine Natur und Entstehen der wirklichen Sünden §. 139.

Un-

der Ordnung der Materien.

Untersuchung der göttlichen Strafen auf den Fall und dessen gesamter Folgen, und besonders des biblischen Grundes, eines dreyfachen Todes, als einer Strafe der Sünde §. 140.
Biblischer Beweis, daß in dem aus der Sünde entstandenen Tode nach biblischen Begriffen auch ewige Strafen enthalten seyn, und Untersuchung der Beschaffenheit dieser ewigen Strafen. §. 141.

Dritter Abschnitt
von den Rathschlüssen Gottes über die Wiederherstellung des Glücks der Menschen.

Algemeine biblische Vorstellung der göttlichen Rathschlüsse von der Wiederherstellung des verlohrenen Glücks §. 142.
Betrachtung des göttlichen Rathschlusses in Beziehung auf die einzelnen Theile der Welt §. 143.
Rathschluß Gottes durch den Sohn die gefallene Menschen zu erlösen, und die willige Uebernehmung dieses Werks vom Sohn. §. 144.
Erklärung des 7:9 V. aus Ps. 40 und was daraus in dieser Lehre folge. §. 145.
Rathschluß Gottes über die Folgen der Leiden Christi, was hievon Ps 2, 7-9 lehre. §. 146.
Rathschluß Gottes über das Reich Christi, und was dasselbe anzeige. §. 147.
Ordnung, wie der Mensch zu diesem wiederhergestelleten Glücke gelange. §. 148.

Verzeichnis der Ordnung der Materien.

Art der Kundmachung dieses göttlichen Willens, Annahme der Israeliten zum Volke Gottes im A. T. und der Christen im N. T. §. 149.

Rathschlüsse Gottes über die Seligkeit einzelner Menschen. §. 150.

Lehrsätze von den göttlichen Rathschlüssen aus Röm. 8, 28-30. und Schluß dieser Abhandlung §. 151.

Ver-

Verzeichnis
der erklärten und angeführten
Schriftstellen.

1. Buch Mosis.

Capitel.	Vers.	Seite.
1	1-2	7
- -	3-5.	19
- -	6-8	30
- -	9-13	36
- -	14-19.	39
- -	20-23	45
- -	24-31	48
- -	28	115
- -	28-30	147
2	1 - 3	3. 63
- -	4 u. f.	4
- -	4 - 6	67
- -	7-9. 10:14	70
- -	15 · 20	147
- -	16-17	82
- -	17	500.503

Verzeuchnis der erklärten

Capitel.	Vers.	Seite.
- -	18-25	113
- -	24	131
3		270
- -	1 u. f.	273
- -	8	305
- -	13	443
- -	19	102
- -	22	75
- -	22-24	341
	24	196
4	4	131
- -	7	340
- -	26	333. 494
5	12	129
- -	22:24.	332. 494
6	3	423
- -	5	52. 411
- -	8:9	494
7	2	333
8	21	402. 412
9	6	130
- -	12. 13. 17	98
11	6-7	52
13	10	74
15	9-17	87
17	11	98
18	1	305
	20	74
20	3	503

Capitel.

und angeführten Schriftstellen.]

Capitel.	Vers.	Seite.
26	11	503

2. Buch Mosis.

1	7	47
12	13. 20	165
15	25	65 - -
16	23	65. 66
20	5	261 - -
- -	8 u. f.	65 - -
- -	17	439
24		90
29	34. 35	121
- -	36. 38	551
31	13. 16. 17	99
39	41	551

3. Buch Mosis.

1	3. 4	451
7	18	551
19	7	551

4. Buch Mosis.

15	12	551

5. Buch Mosis.

5	18	440

Capi-

Verzeichnis der erklärten

Capitel.	Vers.	Seite.
M	26	105
17	6	503
21	23	382
- -	16. 17	593
28	36. 37	201
30	12	225
- -	15 u. f.	105
32	8	223
- -	8:9	188
- -	11	14
33	2	170

1. Buch Samuelis.

2	1	162
9	5	547

2. Buch Samuelis.

7	27	547
21	1	202
24	16. 17	162. 165

1. Buch der Könige.

6	1	198
22	19	198

2. Buch der Könige.

9	6:8	261

und angeführten Schriftstellen.

Capitel.	Vers.	Seite.
1. Buch der Chronick.		
19	2	75
- -	32	558
2. Buch der Chronick.		
5	1. 2	593
21	1	202
Nehemia.		
32	19	558
Hiob.		
2	9	73
7	15	296
Psalmen.		
16	25	296
33	16	547
2	7:9	556. 569
8		159
- -	4	15
19	1	61
22	28	561
38	2	352

Verzeichnis der erklärten

Psalm.	Vers	Seite.
33	6	28. 257.
- -	9	27
34	8	200
39	7	53
40	7:9	539
51	7	416
66	15	551
68	18	209
72	8	561
- -	9	313
78	39	423
- -	49	165
79	7	177
89	7:9	198
90	3	258
91	10	318
- -	11:12	200
102	10	313
- -	26:28	173
103	20. 21	164
104		251
- -	4	164. 173. 177
- -	19	41
- -	20	47.

Sprüchwörter.

Capitel.	Vers.	Seite.
3	18	76

Capi-

Capitel.	Vers.	Seite.
Prediger Salomonis.		
2	5	73
- -	11	67
3	8	396
7	21	155
7	29	128
Hohelied Salomonis.		
2	17	306
4	13	73
Jesaias.		
1	30	74
7	14	29
9	5	29
30	14	564

Verzeichnis der erklärten

Capitel.	Vers.	Seite.
33	15	547
34	11	12
37	12	75
38	19	558
- -	12	237
42	10	547
45	8	258
48	8	547
49	23	313
53	4;5	542

Jeremias.

4	23	12
11	16	29
19	10	564
20	3	29.
23	6	29
29	5	74
33	16	29
40	16	558

Ezechiel.

1	26	31
3	18/23	106
10	1	31
12	14	116
13	16	558

Capitel.	Vers.	Seite.
Daniel.		
15	18	296
18	4 u. f.	106
20	11	99
27	23	75
7	10	198. 209
8	4	28
9	24:27	542
10	13	198. 199.
11	3:6	28
Hosea.		
6	7	96
Joel.		
1	3	558
Micha.		
5	3:5	563
7	17	313
Zacharias.		
3	1. 2	202

Verzeichnis der erklärten

Maleachi.

Capitel.	Vers.	Seite.
2	13	551

Judit.

16	17	516

Weisheit Salomonis.

2	20	281
2	23. 24	141. 363
9	3	143

2. Buch der Maccabäer.

7	28	16

Matthäus.

5	27. 28	440
6	19	229
- -	25, 32. was diese Stelle enthalte	228

Capi-

Capitel.	Vers.	Seite.
10	16	287
10	29. 31	245
18	10	209
19	4. 5.	121
20	16	583
25.	41	195. 514.
- -	46	516
26	53	209

Markus.

9	43. 50	516

Lukas.

2	52	237
10	19	318
12	25. 26	237
16	24. 25	514
- -	26	517
22	22	521
22	29	536
22	31	212
- -	43	201
24	20	382

Johannes.

3	6	419

Verzeichnis der erklärten

Capitel.	Vers.	Seit
- -	16	524. 525
5	22	571
- -	4	194
- -	44	211 212 281
9	23	237
16	11	211

Apostelgeschichte.

2	23	521. 556
4	25	561
7	53	170
13	32 u. f.	560
17	24. 28	218
- -	31	570
21	3	437
23	8	167
26	45	437
- -	18	210

Römer.

1	3	520
- -	3. 4	510
- -	20	61
- -	24: 28	532
- -	32	507
8	9	507. 514

Capi-

und angeführten Schriftstellen.

Capitel.	Vers.	Seite.
2	12 u. f	488
- -	14	367. 437
3	9	420
4	11	98
- -	17	16
5	8	524
- -	12	103
- -	12: 21	353. 509
- -	14	108
- -	15. 19	525
6	3: 5	138
- -	7	504
- -	16	504
- -	22. 23	508
7	5. 14. 25	425. 508
- -	7: 25	428
- -	9. 10 u. f.	108
- -	10. 11	502
8	1	425. 434 u. f
- -	1: 14	426
- -	2	457
- -	6	508
- -	6. 13	109
- -	7	491
- -	10	503
- -	21	556
- -	28	521. 586
- -	29	520
8	29. 30	521

Verzeichnis der erklärten

Capitel.	Vers.	Seite.
9	11	580
9	11	521. 586
- -	11 u. f.	523
11	23 u. f.	525
- -	30 u. f.	525
16	20	318. 321
- -	25. 27	582

1. Corinther.

1	21	522. 572
2	7	521. 582
- -	14	471
3	1	427
4	4	211
7	10	379
10	10	165
11	10	209
15.	21	103
- -	26	511

2. Corinther.

2	7	522
- -	11	212
3	5	478
- -	6	379. 502.

Capi-

Capitel.	Vers.	Seite.
4	4	156
4	16	457
5	17	137
11	2. 3	279
- -	3	155 272 443
- -	3. 13. 15	212
- -	14	278
12	7	215

Galater.

3	4	427
- -	19	180. 379
4	2	579
- -	4	577
5	16	424
- -	19	488
6	15	131

Epheser.

1	3. u. f.	582
- -	4	522
- -	5. 9	580
- -	11	521. 580
- -	21	201
2	1. 4	501
- -	2	204
- -	3	424

Verzeichnis der erklärten

Capitel.	Vers.	Seite.
2	4	421
- -	10	437
3	10. 11.	581
- -	11	521. 522
4	24	128
6	12	205. 211

Colosser.

1	15	156
- -	16	201
2	13	503
- -	15	214
3	10	128. 132

2. Thessalonicher.

2	13	582

1. Timotheum.

2	4. 5	526
- -	13. 14	272

2. Timotheum.

1	9	522

Titum.

Titum.

Capitel.	Vers	Seite.
2	11	524
3	4	524
- -	5	419

Philemon.

- -	18	368

1. Petri.

1	14. 15.	424
2	11	424
5	8	211

2. Petri.

2	4	180
- -	12	202
3	4	485 u. f.
- -	8	211. 281
- -	14. 15	487. 504

Hebräer.

1	1:4	570
- 2	4	171

Capitel.	Vers.	Seite.
1	14	208
2	5	179. 189
- -	10	593
- -	14	212
- -	15	372
5	4:6	569.
10	5	548
- -	5:10	540
- -	8	546
11	3	17. 28
- -	5. 6	333
Jakobi.		
1	13. 15	107
- -	14. 15	489
3	9	130
Judä.		
- -	6	181. 183. 195
- -	12	514
- -	19	427
Offenbahrung Johannis.		
2	7	74
- -	27	563
4	11	28
12	9	279. 281
19	15	563
- -	20	508
20	10	514
- -	14	508

Verzeichnis

der

vornehmsten Materien.

A.

Abel, wie Gott sein Opfer angesehen habe. 331
Abwechselung der Völker auf der Erde erfolget nur nach ewigen Rathschlüssen 223
Adam ob er mit dem Gebrauch seiner Vernunft geschaffen sey 146
" ; unmittelbahrer Unterricht desselben von Gott 147
" ; Vergleichung desselben mit Christo 359
Aecker, Ausbrennung der Dornen auf denselben 345
Anruffen des Namens Gottes, was es bedeute 333
Arbeit, hiezu war der Mensch vom Anfang bestimt 123
" = ist keine Folge und Strafe der Sünden 123
" . harte so dem Adam auferleget worden 343
" . Vortheile derselben für den verdorbenen Menschen. 346

B.

Baum des Lebens, worauf seine Absicht gegangen 75

wiefern sein Genuß bey der Unsterblichkeit nothwendig seyn können 138
" Beschaffenheit der Früchte desselben 342
" der Unterscheidung des Guten und Bösen 78
" Ursprung dieser Benennung 80
" seine Bestimmung. 80
Begierden, Beschaffenheit und Ordnung derselben bey dem göttlichen Ebenbilde 151
" Verschiedenheit derselben vor und nach dem Fall 422
" sinliche, Unentbehrlichkeit derselben für die Menschen 468.
" Unordnung derselben bey den verdorbenen Menschen. 470
Beherschung der Geschöpfe, wie Gott sie den ersten Menschen übergeben 55
Beleben, die todten Masse der Erde, was es heisse 25
Benennen, was es 1 B. Mos. 1, 8. ausdrücke 33
Berathschlagung Gottes bey Schöpfung der Menschen, erkläret 51
Berufen, Erklärung davon 593
Besitzungen 215
Billigungsformel, woher sie beym zweiten Tagewerk fehle. 34
Bund, wiefern die Einrichtung Gottes bey den ersten Menschen also genant werden könne 86. 92
" Vergleichung des Bundes des A. T. mit dem N. T. 99
" zwischen Vater und Sohn in dem göttlichen Wesen, in Absicht der Erlösung, ob dieser biblisch sey. 553
Bundeszeichen was es sey. 98

C.

Cherubim 196
Christus wiefern er das Ebenbild Gottes heisse 156

Christus hat die Freiheit von allen göttlichen Strafen erworben 382

D.

Decalogus, wie das 9te und 10te Geboth desselben verschieden sey 440
= Urtheil über die Verbindlichkeit und Erklärungsart desselben 440 u. f.
Dornen, Schädlichkeit derselben für die Aecker 345

E.

Ebenbild Gottes 128
= worin es bestanden 131
= Begrif des Buchs der Weisheit von demselben 143
= Begrif Pauli von demselben 144
= wiefern es anerschaffen sey 153
= ob es eine blosse Zugabe zur Natur seyn können 154
= wiefern Christus also genant werde 156
= Einfluß der richtigen Erklärung desselben in die Lehre vom Sündenfall 157
= wiefern die Unsterblichkeit des Leibes dazu gehöret 157
= Ob die Herschaft über die Geschöpfe dazu gehöret 159
Eden was es sey 74
Eheleute, ihre unauflößliche Verbindung, eine Absicht Gottes bey der Schöpfung 124
Engel, ob sie den Menschen gleich nach dem Fall bekant gewesen 150
= Lehre von denselben, ihre Erheblichkeit für die Theologie 161

Verzeichnis

Engel, Offenbahrung derselben im A. T. 162
ihr Gebrauch in Gesichten, Gedichten und Reden des gemeinen Lebens 163
Gebrauch des Namens von leblosen Dingen 164
was sie bey göttlichen Strafen seyn 165
ihre Wirklichkeit wird am besten aus dem N. T. bewiesen 167
Unterschied der Pharisäer und Sadducäer über dieselbe 168
Beweis ihrer Wirklichkeit aus dem Anfang des Briefes an die Hebräer 168
Lehrsätze von ihnen aus Hebr. 1. 176
Natur derselben 178
Wirklichkeit der bösen 179. 206
Beweis der Wirklichkeit der bösen aus 2 Petr. 2, 4. 180
Fall der bösen 186
Meinung der älteren Juden von denselben 188
Strafen der bösen 190. 195
Art der Versündigung der bösen 194
ihre Erscheinungen 196
biblische Vorstellung von ihren Verrichtungen 197
woher die Ideen des N. T. von den Engeln entstanden 201
der Kinder 209
ihre Schöpfung von Gott 206
ihre ursprüngliche Bestimmung 207
ihre Verrichtungen 207. 208
Wirkung der bösen auf die Leiber der Menschen 214
Grund des Hauptbegrifs der bösen unter den Juden 209
ihre grosse Anzahl 209

Ent:

Entzündung der Erde erfolget aus natürlichen Gründen nach Gottes Willen 256
Erbsünde, Natur derselben 465
: : verschiedene Stuffen derselben 473
Erde, ist in sechs Tagen ausgebildet 57
: warum solches in sechs Tagen geschehen sey 58
: Verfluchung derselben 340
Erhaltung Gottes, erstreckt sich auf die ganze Natur 243
Erkentniß, so zum Ebenbilde Gottes gehöret 142
: ob es anerschaffen zu nennen sey 145
: Quellen desselben bey den neuerschaffenen Menschen 146
: wie weit es sich erstrecket 149
Nothwendigkeit seines Wachsthums bey den ersten Menschen 150
Eröfnung der Augen bey dem Fall, Erklärung davon 291
Erscheinung Gottes nach dem Fall 305
: der Engel, was sie in Absicht ihrer Wirklichkeit beweiset 162
Erzengel, biblische Idee von denselben 199

F.

Fall Adams, wiefern uns Strafen daraus zu fliessen 406
Fersenstich der Schlange, was es bey Christo sey 323
Finsternis, was es in der mosaischen Schöpfungsgeschichte anzeige 12
Vom Fleisch gebohren werden, was dieses ausdrücke 419

Verzeichnis

Fluch der Erde, worin er bestehe 345
Folgen vom Genuß der Frucht des verbotenen Baumes 294
Fortdauer der Geschöpfe worauf sie beruhe 217
Freiheit, Mangel derselben durch das sündliche Verderben 467
Frucht, verbotene, warum Gott eine so reitzende dem Genus untersaget 297

G.

Garten, die Wohnung der ersten Menschen, wie es zu verstehen sey 73
Geburts-Schmerzen, wiefern sie eine Folge des Falls seyn 339
Gehorsam Christi und Ungehorsam Adams 389
Vom Geist gebohren 419
Gerechtigkeit und Heilichkeit so zum Ebenbilde Gottes gehöret 142. 151
" " ob sie eine Fertigkeit zu nennen sey 153
Geschöpfe hangen durch Schöpfung und Vorsehung ganz von Gott ab 226
" " müssen alles von Gott erhalten 220
" " lebendige, deren Bildung am fünften Tage geschehen 46
" " die am sechsten Tage erschaffen worden 50
" " Art der Uebergebung derselben an die Menschen 147
Gesetz, ob dessen Forderung die Beschaffenheit des göttlichen Ebenbildes beweise 156
" " von was für einem Paulus im Brief an die Römer rede 434
" " ohne dasselbe leben was es bey Paulo heisse 437

Gesetz, wiefern es geistlich sey 449
, uneigentlicher Gebrauch des Wortes 457
; Verhältniß desselben gegen das Vaterlieben 462
• • mosaisches, dadurch sind die Menschen nicht strafwürdig worden 369
• . . . gänzliche Aufhebung desselben von Paulo behauptet 436
Gewächse, Entstehen der Ersten auf der Erde 67
Glück der Menschen, dessen Wiederherstellung beruhet auf göttlichen Rathschlüssen 519
Gnade Gottes und die Gabe, Erklärung davon 379
- - durch Christum erstreckt sich auf alles Unglück so von Adam herkömt 525
Gott suchen, fühlen und finden, Erklärung davon 224
Güldene Zeit der Welt, Vorstellung derselben bey den Hebräern 160

H.

Haare zählen, ist in der H. S. ein Sprichwort 247
Henoch wie er vor Gott gewandelt habe 332
Herlichkeit Salomons, was sie bey Christo sey 239
Herschaft über die Geschöpfe, Beschaffenheit derselben bey den ersten Menschen 159
- - ob Moses in dieselbe das göttliche Ebenbild setze 159
- - wiefern sie noch übrig sey 160
Herschen im Leben, Erklärung davon 385
Himmel und Erde, was es sey bey Mose 7
- - Gott hat sie erschaffen 14
Hofnung der ersten Menschen aus der Strafe der Schlange 323

Verzeichnis

K.

Ketten der Finsterniß 192
Kopf zerquetschen desselben, was es beym Satan sey 323

L.

Land trockenes, und Wassersamlung 37
Leben der einzelnen Menschen, dessen Urheber ist Gott von Zeit zu Zeit 241
- - menschliches erhält Gott durch Mittel auch bey einzelnen Menschen 241
- - Beweis Christi hievon 242
- - aller einzelner Geschöpfe wird von Gott erhalten 247
Lebensmittel hat Gott nicht durch Wunder zu erhalten versprochen 235
- - Ueberfluß und Mangel derselben beruhet auf dem göttlichen Willen 255
Lebensfaden eine Idee bey den Hebräern 237
Leib menschlicher, dessen erste Bildung 71
- - Art der Belebung 72
- - des Todes, was es sey 460
Lehrart Gottes in den allerältesten Zeiten der Welt 335
Licht, wie es am ersten Schöpfungstage auf der Erde entstanden 23
- - bey der Schöpfung, wiefern es guth gewesen 28
- - nante Gott bey der Schöpfung Tag und die Finsterniß Nacht, Erklärung davon 29
Läste, deren heftiger Ausbruch war im Anfang bey den Menschen nicht 125
- - sinliche Erklärung derselben 468

Ge-

Lüfte, Gefährlichkeit derselben für den Menschen 470
- - Verschiedenheit der Arten und Stuffen derselben 473

M.

Mensch, innerer, was er sey 457
Menschen, ihr Zustand nach dem Fall 126
- - Natur der Veränderung derselben bey dem Fall 297
- - den alten ablegen oder ausziehen 134
- - den neuen anziehen 137
- - ihre Schicksahle nach dem Fall ohne Erlösung zu bestimmen ist unnütz 113
Michael der Erzengel, war der Schutzengel der Juden 199
Monathe und Jahre der Welt, wenn sie ihren Anfang genommen 43
Moral, Einfluß des natürlichen Verderbens in dieselbe 481
Moral-Gesetz, Werke desselben sind von der Rechtfertigung ausgeschlossen 441
Mosaische Geschichte, enthält eigentliche Geschichten und keine allegorische Vorstellungen 270
Mosaisches Gesetz, wozu diente es? ein Einwurf 590
Moses erzählet was äusserlich in die Sinne fällt 93
Myriaden der Engel 198

O.

Oberherschaft Gottes über die Welt gründet sich auf die Schöpfung 225

Verzeichnis

Offenbahrung haben gleich die ersten Menschen gehabt 125
Ohren (die) hast du mir aufgethan, was diese Redensart Ps 40 ausdrücke 547
Opfer Ursprung derselben von Gott selbst 320
- - göttliche Verheissung bey denselben 334
- - ob die zur Kleidung der Menschen geschlachtete Thiere dazu gebraucht worden 336
- - Nutze der weiten Ausbreitung derselben unter den Heiden 338
Ordnung der Wiederherstellung der Menschen ist ein Werk des freien göttlichen Rathschlusses 575
Othem Gottes, Erklärung davon 256

P.

Paradies komt bey dem göttlichen Ebenbilde nicht in Betrachtung 161
- - Verwüstung desselben 344
Prüfungs-Gesetz der Menschen, ein zweideutiger Name 101

R.

Rathschluß Gottes, Nothwendigkeit, ihn als einen einigen zu gedenken 496
- - durch ihn werden die Schicksahle der Erde regieret 224. 226
- - er erstrekt sich aufs ganze, auf die Verbindungen und auf die Theile der Welt 226. 247
- - eben der durch welchen die Welt geschaffen bestimmet noch izt einen jeden einzelnen Theil derselben 258
- - seine Unveränderlichkeit beruhet auf der Vorhersehung 521

der vornehmsten Materien.

Rathschluß Gottes über das Glück der Menschen, ist in dem Plan über die Welt beschrieben 521
- - in Absicht des Ganzen findet die volkommenste Freiheit Gottes Statt 522
- - wie Paulus diese Freiheit behaupte 523
- - Zertheilung desselben auf die einzelnen Theile der Welt 527
- - über die Sendung Christi, setzt die Vorhersehung des Falls zum Grunde 529
- - von der Wiederherstellung des Glücks, lag bey der Zulassung des Falls zum Grunde 530
- - vermöge desselben solte der Sohn Gottes das verlohrene Glück der Menschen wiederherstellen 534
- - über die Folgen der Versöhnung aus Pf. 2, 7-9. 556
- - über die besondere Regierung des Sohnes Gottes auf der Erde 565
- - über das Hohepriesterliche Amt Christi 569
- - worin der Sohn Davids zum Sohne Gottes bestimmet 570
- - über die Ordnung wie der Mensch das erworbene Glück erlange 571
- - durch den Glauben an die christliche Lehre die Seligkeit zu erhalten 572
- - über die Art das Werk der Erlösung kund zu machen 577
- - über die Zeit der Vorbereitung zur Ausführung dieses Werkes 577
- - über die Annahme der Israeliten zum Volke Gottes 579
- - allerley Völker zu Gliedern des Volkes Gottes aufzunehmen 580
- - der Verborgene von der Annehmung der

Heiden, wurde Paulo und den Aposteln kund gethan 581
- Wieviel er zu einer jeden Zeitperiode von diesem Werke bekant machen wolte 581
- - über die Kundmachung in Absicht der Zeit unter verschiedenen Völkern 582
- - über die wirkliche Seligkeit einzelner Menschen 582
- - dieser hat die Vorhersehung zum Grunde 590
- - über den herlichen Zustand wozu die Christen bestimt sind 591 u. f.
- - über den wirklichen Genuß der Seligkeit der Gläubigen, hat seinen Grund in der Befreiung Christi vom Leiden 595
- . auch dieser ist volkommen frey wie alle übrige Rathschlüsse Gottes 597
Rechtfertigen Erklärung davon 593
Regierung Gottes über die Welt 247
- - Vorstellung Christi hievon 248
- - sie erhellet deutlich aus der Geschichte der H. S. 259
- - die Weissagungen und ihre Erklärungen geben Beweise davon 261
- - Erhörung brünstiger Gebete beweiset diese 263
- - sie geschicht ohne Aufhebung der menschlichen Freiheit 264
Ruhen, was es in der Schöpfungs-Geschichte bedeute 64

S.

Sabbathsfeyer, Hauptabsicht warum diese eingeschärfet werde 65. u. f.
Saame der Schlange 322

Schlange, die Veranlassung von der verbothenen Frucht zu essen 275
- - Ursach ihrer Erwähnung von Mose 276
- - im Paradiese, war von einer anderen Gattung als in unseren Gegenden 285
- - Mosis Anmerkung über ihre List 286
- - hat wahrscheinlich von der Frucht gegessen 288
Schöpfung erstreckt sich auf die einzelnen Theile 15
- - aus Nichts 15
- - der Welt, Hauptabsicht Gottes hiebey 62
- - des Mannes 71
- - der Frau 113
- - Zeit der Schöpfung der Frau 115
- - Art ihrer Bildung 119
- - und Regierung sind nach der H. S. genau verbunden 221
Schöpfungs-Geschichte, erzählet Moses 2
- - warum Moses seine Geschichte damit anfängt 2
- - hat zwei Abschnitte 4
- - worauf sie abziele 19
- - des ersten Tagewerks 23
- - des zweiten Tagewerks 30
- - des dritten Tagewerks 36
- - des vierten Tagewerks 39
- - des fünften Tagewerks 45
- - des sechsten Tagewerks 48
Schutzengel, deren Vorstellung 198
Seele anerschaffene, Disposition derselben 154
Seelen-Kräfte, untere, wiefern auf sie das Ebenbild Gottes sich erstrecke 152
Segnen, Gebrauch des Ausdrucks 47
- - und heiligen des siebenten Tages was es sey 65

Seraphim 198.
Sinliche Lüste, Gefährlichkeit derselben für die Menschen 347
- - Mittel so Gott ihrer Heftigkeit entgegen gesetzet 348
Sonne wenn sie erschaffen sey 24
- - daß Moses sage sie sey beym vierten Tage erst erschaffen 40
- - wozu sie der Erde dienen sollen 41
Staub fressen 313
Sterben und Tödten, biblischer Begrif davon 446. 502
Straffen des Falls, ihre Ankündigung 308
- - der Verführung, für die Schlange 310
- - ewige, ob sie mit zum biblischen Begrif des Todes gehören 507
- - Beschaffenheit derselben 512. 575
- - Stuffen derselben 517
- - der bösen Engel 190. 195
- göttliche, sind nach jüdischer Vorstellung Werke des Teufels 212
- - algemeine, des Sündenfalls für alle Menschen 353
- - Möglichkeit, ihnen zu entgehen, hat Christus erworben 403
Sünde, Vorstellung derselben als eines Tyrannen bey Paulo 442
- Vergleichung derselben mit der Schlange im Paradiese 443
- - Todt und Leben derselben 445
- - wirkliche, Begrif derselben 484
- - Entstehen derselben 488
- - Straffen derselben 492
Sündigen in der Aehnlichkeit des Falls, was es heisse 373

Sündenfall, Eintheilung der Materien in Absicht desselben 268
- - wahre Natur desselben 347
- - Ursachen desselben 349
- - Zurechnung desselben an alle Menschen 351
Sündfluth, Anstalten Gottes zur Besserung der Menschen vor derselben 494

T.

Teufel, was die H. S. von ihnen lehre 202
- - deren Schilderung im N. T. 165
- - Oberste derselben 206
- - dessen Herschaft 211
- - dessen Vorstellung als ein algemeiner Feind Gottes 212
- - Vorstellung von dem Siege Christi über denselben 213
- - dessen Einwirkung auf die Seelen der Menschen 214
- - war der Verführer der Menschen 281
- - er misbrauchte eine Schlange zur Verführung der Menschen 282
- - ihre Gemeinschaft mit den verdamten Menschen, worin sie bestehe 514
Thiere, deren Betrachtung von Adam 117
- - ob Adam einen freyen Umgang mit denselben gehabt 160
- - Ursprung des Unterschieds zwischen den reinen und unreinen 334
- - Gebrauch derselben nach Bekleidung der Menschen mit ihren Fellen 336
Todt was er in der Drohung Gottes beym Adam in sich fasse 102

Todt ob mehr als der leibliche Todt darin begriffen sey 103
: biblischer Begrif desselben 109. 491
: leiblicher, eine Folge des Falls 350
: : der auf alle Menschen gekommen 363
: : er herschet, woraus diese Redensart entstanden 372
: : auch davon hat uns Christus erlöset 398. 404
: : ist die einzige um des Falls willen wirklich volzogene Strafe 413
: : Urtheil über die Eintheilung desselben in drey Arten 499
: : geistlicher, ob die H. S. diesen als eine Strafe des Falls kenne 500
: : theologischer Begrif desselben 501
: : ewiger, worin er bestehe 506
: : ob er eine Folge des Falls sey 509
: : anderer, was er sey 508
: durch Sünden, was diese Redensart bedeute 504

U.

Unsterblichkeit des Leibes, Beschaffenheit derselben beym göttlichen Ebenbilde 557
: : ob sie eine übernatürliche Wohlthat Gottes zu nennen sey 158

V.

Verbindung der Menschen unter einander 124
Verboth beym Adam, dessen Beschaffenheit 83
: : das Verhältnis desselben gegen den göttlichen Bund 97

Verderben des Menschen worin es bestehe 428
: . eigentliche Natur desselben 463
Verflucht seyn, für allen zahmen und wild umher laufenden Vieh 310
Verführung der Menschen, deren Beschaffenheit 289
Vergebung der Sünden, wie dieselbe den ersten Menschen versichert worden 330
Verlassen, Vater und Mutter, Erklärung davon 121. u. f.
Vernunft, richtige Verbindung derselben mit den sinlichen Begierden 347
. . Nachlässigkeit in ihrem Gebrauch die Quelle des Falls 349
: : Unvermögen derselben durch das sündliche Verderben 464
: : wiefern sie zum Ebenbilde Gottes zu rechnen sey 144. 150. 155.
. : Verhältniß derselben gegen die Sinlichkeit, beym Ebenbilde Gottes 152
. : Unvermögen derselben zum rechten Erkentniß des Guten und Bösen 466
: . Uebriges Vermögen derselben in Erkentniß der Wahrheit 477
. : Unvermögen derselben die sinlichen Lüste zu regieren 479
: : Vermögen derselben zu äusserlich guten Werken 480
Verstand, Tugenden desselben beym Ebenbilde Gottes 145
Vorhersehung Gottes von dem Glauben der Menschen, enthält den Grund ihrer wirklichen Bestimmung zur Seligkeit 595
Vorsehung, allerbesonderste 264
Vorsorge Gottes für die Menschen, ist nach der

der H. S. die Hauptsache bey der Erhaltung 227. 244.
Vorsorge, Christus beweiset sie aus der Schöp: fung der Welt 235
: : er behauptet sie, in Absicht der Erhaltung geringerer Geschöpfe 236
: : und in Absicht des Schmuks der Blumen des Feldes 238

W.

Wahrheiten, theologische, in der mosaischen Schöpfungsgeschichte 56. u. f.
Wasser über der Feste, was Moses darunter ver: stehe 33
Weibessaamen, Erklärung davon 322
Weiden wird bey den Hebräern oft für regieren gebraucht 563
Weissagung von Christo, ob 1 B. Mos. 3, 15. ei: ne solche enthalten sey 318
Welt, ist von Gott erschaffen 56
: : volkommen guth 56
: : die beste 57
: : bleibt den Menschen eine beständige Erkent niß: quelle Gottes des Schöpfers 227
Werke, Unsündlichkeit derselben beym göttlichen Ebenbilde 153
: : der Ungläubigen, Unterschied derselben von wirklich Christlichen 483
: : gute, Unvermögen des verdorbenen Men: schen zu denselben 483
Wohnung der ersten Menschen 73
: : ihre Beschäftigung in derselben 81

Zerrüttung, innere sündliche, komt aus der leiblichen Abstammung von Adam 399. 412
Zerschmettern, mit einem eisernen Stabe von einem Könige gebrauchet 50
Zurechnung der Sünde, was sie sey 151. 405
" " worin sie bey dem Fall Adams in Absicht aller übrigen Menschen bestehe 394
" " Grund derselben 405
Zustand der Menschen nach dem Fall 409
" innerer, dessen Beschaffenheit 409
" " vor der Sündfluth 410
" " nach der Sündfluth 414

Verzeichnis

der

erklärten hebräischen und griechischen Wörter.

א.

אדם 53
ist der Name des ersten Menschen 97
אדמה 71
אהבי יהוה 589
אורך ימים 105
אות 41
אות ברית 98
אז 549
אונים 549
איכה 306
אל מקום אחד 37
אמר was es bey der Schöpfung bedeute 27
אף in der Anrede des Teufels an die Eva 290
ארץ חשך וצלמות 191
אשה 317

ב.

בהמה וכל הארץ 54
בהמה 54

Verzeichnis der erklärten

היתו ארץ und רמש, בהמה	50
בחורם	584
בני אלים	198
ברא לעשת	67
בראשית worauf es bey Mose seine Beziehung habe	9
ברית Begrif desselben	87. 92
בשר	423
בשר und σαρξ	400
בתוך	32
ג	
גיהנם	190
גן	74
ד	
דבר יהוה	28
דמות	54
דעת	142
דשא	38
ה	
הבל	12
היום	559
התהלך בגן	305
התהלך את אלהים	332
ו	
וכל und ושבת ist 1 B. Mos. 2, 2. völlig einerley	64
ויי wie es 1 B. Mos. 1, 16. zu erklären sey	44

ז

זאת הפעם 121
מנחה und זבח 544
זרע 38. 317

ח

חגורה 296
חול 416
חום היום 306
חפר zusammenknüpfen 296
חפץ und רצון 522
חק 537
חשך und אור 45
חשב עון 352

י

יה, אור 25
יהוה צדקנו 29
יודע ואלהים 291
יום und לילה 30
יחם 416
ים 37
ימים sind beym vierten Schöpfungstage ordentliche Tage von 24 Stunden 41
יצר 71
יצר לב 413
יצר מהשבות לב 178
ישועה 155
יושש לבב 413

und griechischen Wörter.

		Seite
כ		
כל היום	- -	414
כנגדו	- - -	116
כרת	- - -	546
מ		
מוערים	- - -	41
מות תמות	- - -	105
מת und מות	- -	503
מלאכי יהוה	- -	164
מלאך משחית	- -	165
מלאכי רשעים	- - -	165
מעים	- - -	552
מצא	- - -	454
מקרם	- - -	79
משחת	- - -	135
משחית	- -	165
נ		
נחלת und אחזה	-	561
נחש ist nicht der Name eines gewissen Wesens auser der Schlange		276 u. f.
- auch nicht der Name des Teufels selbst bey Mose	-	276
נפש	- - - -	564
נתן, מגן und הסגיר sind gleichgültig		531

Verzeichniß der hebräischen

Seite

ס

ספר mit אל construirt - 558
במגלת ספר - - 545

ע

עבר - - - 81
עד שיפוח היום - - 306
חטאה und עולה - - 545
עזר - - - - 116
עלה - - - - 296
על פני Erklärung deſſelben - 47
עמל לעשות - - 67
ערב und בקר - - 30
עפר - - - - 71
עשב - - - - 38

פ

פרדס - - - 73

צ

צבא - - - - 63
צלע - - - - 119
צלם - - - 53
ערפל und צלמות - - 194

ק

und griechischen Wörter.

Seite

ק

סוד קדשים und קהל - 198
קוח - - - 37
קול - - - 305

ר

רוח - - - 136. 306
רוח אלהים רוח Erklärung - 13
רחף - - - 14
ריק - - - 12
רמש - - - 47
רק - - - 413
רק עשוק - - 113
רק טוב - - 413
רק רע - - - 413
רקיע dessen Erklärung - - 31
עשות רצון - - 551

ש

שאול - - - 191
שבת - - - 64
שרץ - - - 46
שוף - - - 318
שושן - - - 238
שמים - - - 34
שמר - - - 81

Verzeichniß der hebräischen

Seite

ש

שרים הראשנים - 199

ת

תהום dessen Gebrauch - 13
תוהו ובוהו Erklärung desselben 11
תחתיות ארץ - - 191
תנינים Erklärung davon - 47
תרעם - - - 562

A.

ἀγαθον - - - 447
ἀγαπῶντες τὸν θεόν - - 588
ἄγγελοι - - - - 177
ἅγιος - - - - 447
ἅδης - - - 190
ἀλήθεια - - - 143
ἁμαρτάνειν - - 184
ἁμαρτήσαντες - - - 183
ἁμαρτωλος - - - 361
ἁμαρτωλοὶ κατεσάθησαν - 388
ἀναπαινοῦσθαι κατὰ την εἰκόνα - 139
ἀνομία - - - - 486
ἀπείθεια

und griechischen Wörter.

Seite

ἀπείθεια - - 531

ἀπιστία - - - 531

ἀπὸ Αδάμ μέχρι Μωσεως - 372

ἀποθνήσκειν - - 379. 502

ἀποκτείνειν - - - 502

ἀποστελλόμενα - - - 178

ἄρα οὖν - - - 385

ἀρχαι, ἐξουσίαι und κοσμοκράτορες - 205

ἀρχὴ, ἐξουσία, δυναμις, κυριότης was sie ausdrücken - 201

ἀρχὴ ἑαυτῶν - - 183

ἄχρι - - - 366

B.

βασιλεία θεοῦ und δικαιοσύνη αὐτοῦ 234

βλεπόμενα - - 17

Γ.

γεέννα - - 190

Δ.

δαίμονες und δαιμόνια - 203

	Seite
δαιμονιζόμενοι, δαιμόνιον ἔχοντες -	215
διαπίπτειν - -	563 u. f.
δίκαιον - - -	447
δικαιοσύνη - - -	234
δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης -	142
δικαίωμα - - -	382
δικαίωσις - -	382. 387
δικαίωσις ζωῆς - -	387
δοξάζειν - -	594
δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης -	384
δώρημα - -	381

E.

Ἐγὼ δὲ - -	438. 444.
Ἔθνος ἀνθρώπων (משפחת ארם)	222
εἰς ἐπίγνωσιν - -	141
ἐλλογεῖν - -	368
ἐν αὐτῷ - -	225

ἐξουσία τοῦ ἀέρος ist bey Paulo eine Benennung der Teufel, was sie ausdrücke - - - 204

ἐπιθυμία -	439. 441

ἐπιθυ-

	Seite
ἐπιθυμία τῆς ἀπάτης -	474
ἐπιθυμίαι σαρκικαὶ - -	424
εὐαρεστεῖν - -	333
εὐδοκία - -	522
εὐθύτης ψυχῆς - -	155
εὑρίσκειν - -	454
ὁ ἔσω ἄνθρωπος - -	457
ἐταρτάρωσε, σειραῖς ζόφου παρέδωκε und εἰς κρίσιν τηροῦντας -	190
ἔχεθαι - -	478
ἐφ ᾧ - -	364
Z.	
ζόφος - -	192
ζωὴ und πνοὴ ſind Ap. Geſch. 17, 24-28. einerley -	221
H.	
ἡλικία - -	237
Θ.	
θάνατος -	371, 507. u. f.

	Seite
θέλημα und βουλὴ τοῦ θελήματος -	521
θλῖψις καὶ στενοχωρία -	514
θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαὶ, ἐξουσίαι	201

K.

καινὴ κτίσις - -	137
καιροὶ προτεταγμένοι -	223
καλεῖν - - -	16
- τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα -	16
κατὰ θεὸν - -	139
κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ κτίσαντος -	138
κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν -	135
πρὸ καταβολῆς κόσμου -	522
κατοικία - -	222
κληρονομεῖν σωτηρίαν -	178
κλητοὶ und ἐκλεκτοὶ -	585 u. f.
κρίμα - -	382
κρινα, was es für ein Gewächs sey -	238
κτίζειν - -	137

M.

μέλλων - -	375

N.

		Seite
	N.	
νεκρὸς	-	503
νόμος	-	366
- τὴς ἁμαρτίας	-	451 456
- τοῦ νοὸς	-	452 456
- τοῦ πνεύματος	-	457
- ἐν τοῖς μέλεσι	-	459
νοῦς -	-	136 472
	O.	
ὁμοίωμα -	-	373
ὁρίζειν -	-	223 586
ὁρισμὸς und προορισμὸς	-	521 586
ὁσιότης καρδίας	-	155
	Π.	
παθήματα und ἐπιθυμίαι	-	484
πάντες ἡμαρτον	-	419
πάντες ὑφ ἁμαρτίαν εἶσι	-	420
παράβασις Adàμ	-	373
παράδεισος -	-	73
παραπεῖσαι -	-	454

	Seite
παραπτωμα - - 377	390
παρεισερχεσθαι - -	390
πατειν επι των οφεων - -	318
πεπραμενος - -	450
περισσεια της χαριτος -	384
περισσευειν - -	380
πληρωμα του χρονου -	577
πνευμα - - 136 419	472
τα πνευματικα της πονηριας εν τοις επουρανιοις - -	205
ποιημα θεου κτισθεντες. -	137
πολλοι - - -	379
πολλῳ μαλλον - -	384
προγνωσις - -	521
προετοιμαζειν - -	138
προθεσις - - 520 580	589
προθεσις των αιωνων -	522
προθεσμια του πατρος -	577
προϊδουσα η γραφη -	574
προορίζειν - -	590
πρωτοι και εκλεκτοι -	584

Seite

P.

ἐν ῥήματι θεοῦ - - 28

Σ.

σαρξ - - 419 453

- was es beym mosaischen Gesetz ausdrücke - 426

ἐν σαρκὶ und κατὰ σάρκα - 423

σαρκικόν und πνευματικόν - 424

σαρκικός - - 427 450

Σατανας, διάβολος, ἐχθρός, ἀντιδικός drücken einerley aus 203

σημεῖον τῆς περιτομῆς - 98

σκότος τοῦ αἰῶνος τουτου - 205

σοφία ἀποκεκρυμένη ist der Rathschluß Gottes über die Seligkeit der Menschen - 525

συγκλείειν ist mit παραδιδόναι einerley 531

συντρίβειν ὑπὸ τους πόδας - 318

συζωοποιεῖν - - 501

σῶμα τοῦ θανάτε - 460

σῶμα ψυχικὸν und σωμα πνευματικὸν 427

σωτηρία - - 178

Verzeichniß der hebräischen

Seite

T.

τάρταρος - - 190

ταρταροῦν - - 191

τέκνα Φύσει ὀργῆς - - 421

τύπος - - - 376

Υ.

ὑπό ζόφον - - 193

ὑπόδικον εἶναι τῷ Θεῷ - 420

Φ.

φθαρόμενος - - 135

Φρόνημα τῆς σαρκος - 109

Φρόνημα τὸ πνέυματος - 109

X.

χρότος τοῦ αγροῦ - - 440

Ψ.

und griechischen Wörter.

Seite

Ψ.

ψυχὴ - - 234 245

ψυχικός - - 427

Ω.

ὡρισμένη βυλὴ - - - 521

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zachariae, Gotthilf Traugott,

Biblische Theologie Oder Unters. d. bibl. Grundes d. vornehmsten theol. Lehren

Bd.: 2

(1772)

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.dp.o.164(2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11775147-0
VD18 8004753X-001